3 Phainomena

Fenomenoloji ve zihin felsefesi dergisi | Eylül - Aralık 2020

Maurice Merleau-Ponty

3 Phainomena Maurice Merleau-Ponty

Phainomena

Yıl: 1 | Sayı: 3 | Eylül - Aralık 2020 | ISSN 2687-4865

Phainomena

Fenomenoloji ve Zihin Felsefesi Dergisi
Journal for Phenomenology and Philosophy of Mind
Sayı 3, Eylül - Aralık 2020
Issue 3, September - December 2020
ISSN: 2687-4865

İmtiyaz Sahibi / Owner
Form Lazer Ltd. Şti. adına
Ayşegül Saltat

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Publishing Manager: Didem Sercan

Genel Yayın Yönetmeni / Editor-in-Chief: Kaan Özkan

Yayın Koordinatörü / Editorial Coordinator: Funda Tan

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat Aydede (University of British Columbia)
Luca Barlassina (University of Sheffield)
John Bickle (Mississippi State University ve University of Mississippi Medical Center)
Ayhan Çitil (29 Mayıs Üniversitesi)
Zeynep Direk (Koç Üniversitesi)
İ. Hakan Gürvit (İstanbul Üniversitesi)
Güven Güzeldere (Harvard University)
Levent Kavas (Yeditepe Üniversitesi)
Catherine Malabou (Kingston University London)
Kaan H. Ökten (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Komarine Romdenh-Romluc (University of Sheffield)
Bülent Somay
Saffet Murat Tura

Bu Sayının Hakemleri / Referees of the Issue
Doç. Dr. Emrah Akdeniz
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Z. Esenyel
Doç Dr. Cevriye Demir Güneş
Doç. Dr. Özge Ejder Johnson
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi Tarhan

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Arzu Yaraş

Baskı ve Cilt: A4 Ofset Matbaacılık San. Tic. A.Ş.
Sertifika no: 44739
Otosanayi Sitesi, Yeşilce Mah. Donanma Sok. No: 16
Seyrantepe-Kağıthane/İstanbul
(0 212) 281 64 48

Phainomena, kör hakemlik sistemi uygulanan akademik bir dergidir.
Dört ayda bir yayımlanır.
Phainomena is a blind-reviewed and tri-annual academic journal.

İletişim / Contact: phainomena.contact@gmail.com

Abonelik Koşulları: Yıllık 90 TL
Yurtdışı Abonelik: 40 €

GELECEK SAYILAR / NEXT ISSUES

Phainomena 4 / Duygular Felsefesi / Philosophy of Feelings
Makale göndermek için son tarih: **15 Kasım 2020**
Deadline for submission: **15 November 2020**

Phainomena 5 / Edmund Husserl
Makale göndermek için son tarih: **15 Mart 2021**
Deadline for submission: **15 March 2021**

US'LU İNSAN

Bağdat Cad. Palmiye İş Merkezi No. 225 Kat. 5 Göztepe/İstanbul
(0 216) 369 66 55

İÇİNDEKİLER

Bu sayıda... • 7

Marlana Larlson
Yönelimsel Kendi ve Metamorfozları:
Bir Problemin Kısa Tarihi • 13

İlke Şahin
Haptik Kavramının Merleau-Ponty Felsefesi ile
Yeniden Tanımlanması • 35

Emmanuel Alloa
Bir Deneyim Geçirme • 69

Cansu Öcel
Merleau-Ponty'den Deleuze'e Temsile Direnişin Olanakları:
Ten ve İçkinlik Düzlemi • 99

Müge Tepeyurt
Beden Fenomenolojisinden Başkalık Etiğine:
Başka'lık Krizi • 125

Bu sayıda...

20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Merleau-Ponty, fenomenolojik geleneğin bir parçası olmasının yanı sıra bu gelenekte özgün bir dönüşümü de temsil eder. Nitekim, çalışmalarının sahip olduğu çok boyutluluk ve sergilediği özgün bakış açısı, Merleau-Ponty'yi bugünün tartışmalarında da sıklıkla referans verilen bir filozof kılar.

Aslında Merleau-Ponty'nin yetişme süreci göz önünde tutulduğunda felsefi yaklaşımının kaynaklarının izi sürülebilir. Örneğin 1928-1930 yılları arasında katıldığı Husserl'in Sorbonne derslerini ve Georges Gurvitch'in Alman felsefesi üzerine derslerini, 1935-1940 arası dönemdeki Alexandre Kojève'in Hegel üstüne, Aron Gurwitsch'in Gestalt psikolojisi dersleri takip eder. Fenomenolojide derinleşmeye başladığı yılların en önemli olaylarından biri de 1939'da, Eugen Fink'le de tanıştığı Louvaine'deki Husserl arşivini ziyareti sırasında Husserl'in el yazmalarını inceleme imkânı bulmasıdır.

Bu çok yönlü birikimin yansımaları kuşkusuz, Merleau-Ponty'nin kavrayışında yer bulacaktır. Ancak, Merleau-Ponty'nin bu felsefi (ve hatta bilimsel) arka planı değerlendirmesi onları bire bir alması şeklinde olmamıştır. Onları, daha çok, eleştirel bir okumayla yeni bir sentezin içine yedirmiş ve yeni bir yaklaşımın inşa edilmesinde kullanmıştır.

1930'ların ikinci yarısında Max Scheler, Gabriel Marcel ve Sartre üzerine yazdığı denemeleri saymazsak bu yöndeki ilk eseri, 1942'de yayımlanan *La structure du comportement*'dir [Davranışın Yapısı]. Davranışın Yapısı, Merleau-Ponty'nin bilinç ile doğa arasındaki ilişkiyi yeni bir anlayışla kavrama girişimidir. Bu doğrultuda Merleau-Ponty, Gestaltçı teori ile fenomenolojiyi bir araya getirmiştir. Hem organik yaşam hem de bilinç doğal dünyanın ürünüdürler; dolayısıyla, sadece bir zihin için taşıdıkları anlama indirgenmeleri mümkün değildir. Öte yandan, iç içe geçmiş bütünlerden (Gestalt'lardan)

oluştuğundan dolayı da bu doğal dünya önceden var olmuş nesnel gerçekliklerin nedensel bağlantısı değildir. Dolayısıyla, idealizmin doğalcılık eleştirisine Gestalt teorisi aracılığıyla kısmi bir haklılık verilmekle birlikte doğalcılığa da idealizmin evrenselleşmiş bilinç anlayışına sınır koyması noktasında bir haklılık atfedilmiştir. Yani kısacası, ne sadece zihin referanslı iddialar ne de sadece fizyolojiyi temel alan açıklamalar yeterli bulunmuştur Merleau-Ponty tarafından. Bu bakımdan, fenomenolojik deneyimle aynı hatta gördüğü ve iki tarafa da mesafeli bulduğu "davranış" kavramı, Merleau-Ponty için temel referans olmuştur.

Davranışın Yapısı bu bağlamda ilk olarak, uyaran-tepki ilişkisi çerçevesinde refleks hareketi eleştirir. Zira bir organizma, verili bir uyarana karşılık olarak beklenen bir yanıtı veren edilgin bir yapı değildir. Nitekim böyle olsaydı, davranışın da tamamıyla anatomik/atomik bir şey olarak kavranması gerekecekti. Oysa Merleau-Ponty'nin form ya da yapı diye kabul ettiği fizyoloji ya da davranış, özelliklerinin tek tek toplamından ibaret olan süreçler değil, tersine, bu toplamı aşan yanlara sahip süreçlerdir. Dolayısıyla, burada diyalektik, çizgisel olmayan ve dinamik süreçlerden bahsedilmektedir. Burada Gestaltçı teorinin izleri de rahatlıkla sürülebilir.

Merleau-Ponty bu doğrultuda üç davranış türü belirler: Bağdaştırıcı (*syncretic*) davranış, devingen-olmayan (*amovable*) davranış ve sembolik (*symbolic*) davranış. Bu davranış biçimlerinden sadece insana özgü olansa sembolik davranışlardır. Sembolik davranış insanın nesnelliğe, hakikate, yaratıcılığa ve biyolojik olarak belirlenmiş normlardan özgürlüğe doğru yönelmesini mümkün kılar. Merleau-Ponty, davranış çözümlemesiyle ayrıca, maddenin, yaşamın ve zihnin, yapısal olarak olmasa da ontolojik olarak Gestaltçı yapının bütüncül seviyeleri olduğunu ortaya koyar.

Yaşamsal düzey söz konusu olduğunda yapı dediğimiz form organizma ile çevresi arasındaki ilişki çerçevesince karakterize edilir. Nitekim, canlılar "nesnel" bir dünyadan çok, bireysel ve yaşamsal amaçları açısından anlamlı olan çevrelere yönelirler. Merleau-Ponty'nin insanla özdeş kıldığı sembolik form düzeyi saydığı zihinse yalnızca yaşamsal amaçlarla değil, onun ötesinde,

alet, dil, kültür gibi insan dünyasının karakteristik yapılarınca düzenlenmiştir. Bu bakımdan, zihin/bilinç kendini-bilme ya da temsil aracılığıyla tanımlanamaz. Tam tersine, bunlar insan dünyasının yapıları ve eylemleriyle alakalıdırlar; yani insan yaşamının tüm yönelimlerini içerirler. Ancak, burada elbette bir iç içelik söz konusudur; daha alt seviyedeki yapı daha üst olan yapı tarafından kapsanmaktadır. Böylelikle de biyolojik olan tinsel olana doğru aşılacaktır. Bu iç içelik aynı zamanda entelektüelizmin olduğu kadar doğalcılığın da bilinci açıklamadaki yetersizliğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, zihin ve/veya deneyim ne fizyolojik süreçlere ne de aşkın bir bilincin kavrayışına indirgenebilir.

Merleau-Ponty'nin bir diğer eseri olan *Algının Fenomenolojisi* de tartışmayı aynı doğrultuda, ama daha derinlikli bir biçimde sürdürür. Klasik önyargılar dediği ampirizm ve entelektüelizmin duyum konusunu ele alışına yönelik eleştiri, *Algının Fenomenolojisi*'nin hareket noktasıdır. Merleau-Ponty bir yanda, ampirist anlayışın sabitlik varsayımını ve duyusal birimleri anlamlı bütünler olarak değil de atomik parçalar olarak kabul edip çağrışım ile belleği kullanmasını eleştirirken, diğer yanda deneyimi duyu verilerinden yargı ve dikkat aracılığıyla türetmeye çalışan entelektüelizmi eleştirir. Zira her iki yaklaşım da algının kendiliğindenliğini, belirlenmemiş yapısını, çok-anlamlılığını ve dinamik yapısını ihmal eder. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'ye göre, algısal deneyimin temel düzeyi, bir zemin üzerindeki anlamlı bir bütünsel figürdür. Algılanan dünya ayrıca, belirsiz ve bağlamsaldır. Algılama, bilmenin aksine, dünyayı bize tanıdık kılacak canlı bir iletişimi temsil eder. Oysa bizler dünyanın algımıza doğrudan görünür olduğu "fenomenal alan"ı unutmuş gibiyizdir. Bu hiç kuşkusuz, belirli şeylerden oluşan "nesnel bir dünya"nın teorik inşasına yol açan bilimin pekiştirdiği doğal tutumdan kaynaklanır. Bu yüzden temel felsefi edim, nesnel dünyanın altında yatan yaşayan dünyaya dönmek olmalıdır. Bu ise bir transandantal indirgemeyi; yani sorgulamadan kabullendiğimiz nesnel dünya inancımızın paranteze alınmasını gerektirir.

Algının Fenomenolojisi'nin üç ana bölümünden ilkinin konusu bedendir. Bu bölümde Merleau-Ponty, bedenin dünyayla ilişki esnasında, belirli bir

şeyin deneyimi için temel bir arka plan görevi gördüğünü söyler. Ayrıca, bedenin kendisi de onu tüm diğer şeylerden ayıran şekillerde deneyimlenir. Bir kişi her ne kadar bedenini bütünsel olarak bir kerede deneyimleyemese de o, bir kişinin algısal alanının sabit parçasıdır.

Bedenin uzamla ilişkisi ise yönelimseldir. Bu yönelmişlik anlamlı bir şekilde yapılandırılmış dünyayla düşünüm-öncesi bir karşılaşmayı ifade eder. Bedensel uzam, nesnelerle ilişki kurmanın çok katmanlı bir biçimidir. Bu bakımdan, beden uzam "içinde" olmaktan çok, uzamda yaşayan, orada ikamet eden bir şeydir. Cinsellik ve dil de tıpkı bedensel uzam gibi yönelimselliğin doğal bir biçimi sayılırlar. Örneğin dili, alışageldiğimiz dil modeli üzerinden belirlenmiş bir kod diye ele almamız, ondaki özgünlüğü ve yaratıcılığı kaçırmamıza yol açar. Oysa aslında her dil, çevremizin ve ilişkilerimizin "duygusal öz"ünü çıkarmanın ve ifade etmenin birbirinden farklı ve hatta nihayetinde birbirine çevrilemez şeklidir. Merleau-Ponty, dili bu özelliklerinin cisimleşmesi bağlamında en çok müziğe benzetir.

Bedeni yönelimsel ve ifadede bulunan bir şey olarak belirledikten sonra Merleau-Ponty, algılanan dünyayı ele alır. Buradaki amacı, dünya ile şeylerin sentezinin bedenle nasıl korele olduğunu göstermektir. Başka bir ifadeyle, bir arada varoluşun düşünüm-öncesi birlikteliğini vurgulamaktır. Merleau-Ponty, insanı bedeni üzerinden dünya-içinde-varlık olarak gördüğü için duyulur olanı da çalışma ihtiyacı hisseder; bunu da duyumsamayı, uzamı, doğal ve toplumsal hayatı çözümleyerek gerçekleştirir. Aslında hepsinde aynı ilke geçerlidir: verili bir uzam, doğa(l) ya da toplum(sal hayat) yoktur. Örneğin, duyumsama, bedenin dünya ile "birlikte var olması" olarak gerçekleşir. Bir arada varoluş olarak duyumsama, kendisini duyumlanana uyarladığı bir yönelimsellikle karakterize olur. Dolayısıyla, burada ne algılayan özne idealistlerin ileri sürdüğü gibi "kendisi-için"dir ne de algılanan nesne ampiristlerin "kendinde" nesnesidir. Algının buradaki faili daha çok, bedenin düşünüm-öncesi ve anonim öznelliğidir. O halde, "gerçek"likte bulunan ve "nesnel" kabul ettiğimiz şeylerin özellikleri de bedene ve onun çeşitli seviyelere uyarlanmasına atıfta bulunur. Bir nesnenin "gerçek" nitelikleri, vücudun

maksimum netlik ve zenginlik sağlayan yönelimlere olan ayrıcalığına bağlıdır. Yine de, unutmamak gerekir ki, şeylerin gerçekliği bedenin veya algının bağıntılarına indirgenemez. Şeyler onlara varoluş sağlayan bir derinliğe ve dirence sahiptirler. Her şeyin kendine özgü bir tarzı olsa da dünya, herhangi bir şeyin ortaya çıkabileceği ufuktur, arka plandır. İster mekânsal, ister zamansal olarak alınsın, algının perspektif sınırlılığı, bu dünyanın derinliğinin ve tükenmezliğinin tam tersidir.

Merleau-Ponty, başkasını deneyimleme konusunda da aynı tutumunu sürdürür. Başkalarını da doğrudan ve ortaklaşa paylaştığımız bir dünya ile iç içe geçmiş kişi-öncesi ve bedenselleşmiş canlılar olarak algılarız. Ancak, bu karşılaşma, durumlarımız hiçbir zaman birbirine eşdeğer olmadığından bize tam anlamıyla başka bir kişiyi sunmaz. O yüzden, başkası algısının, sunulan şeye asla indirgenemeyen bir ötekilik, bir direniş ve bir bütünlük içerdiği söylenebilir.

Merleau-Ponty'nin, elimize çalışma notları halinde kalan ve ölümünden sonra yayımlanan son çalışması *Le visible et l'invisible*'dir. Kitapta bilimciliği, Descrates ve Kant'ı, Sartre'cı olumsuzlamayı ve Bergson ile Husserl'in sezgiciliğini tartıştığı bölümlerin yanı sıra ten ontolojisini biçimlendirdiği, "Birbirine Geçme-Kesişme" başlıklı bağımsız bir bölüm bulunur. Geleneksel felsefi tutum, özne-nesne, gören-görünen, işaret-anlam, kendi-için-kendine gibi kavramları birbirinden ayrı konumlar. "Kesişme" kavramıyla, birbirine zıt kabul edilen bu ve benzeri terimlerin aslında ayrılıkları içinde bir özdeşlik taşıdıklarını ifade eder. Böylelikle, fenomenolojik hakikat "içselliğin varlığının anlamı ile dışsallığın varlığının anlamı arasındaki ayrımı" kendinde toplar. Düşünüm ürünü olan karşıtlıkların bu eleştirisi, tenin ontolojisi aracılığıyla da örneklenir. Buna göre, tenin ontolojisi benim tenim ile dünyanın teni arasındaki ayrımı üstünden değil, iç içelik ve kesişim üstünden okunmak durumundadır.

Yönelimsel Kendi ve Metamorfozları: Bir Problemin Kısa Tarihi*

MARIANA LARISON

Fenomenoloji geleneği çağdaş felsefe alanında yönelimsellik kavramını takdim etmesiyle tanındı. Bu kavram yirminci yüzyılın başlarında felsefenin o zamana kadarki özne ile dünya arasındaki ilişkiyi düşünme tarzında bir devrim yaptı.

Ne var ki yönelimsellik kavramı başka kavramlardan yalıtılarak takdim edilmedi. Bu kavramı, etrafını saran bir kavramlar ağına işaret ediyor olarak ele alabiliriz. Anlamı, yönelimsellik kavramıyla karşılıklı bağımlılık içerisinde olan bir kavramlar ağıdır söz konusu olan. Bu ağdaki en önemli kavramlar arasında özne, öznellik, yaşantı, bilinç, fenomen, nesne, nesnelik [*objectité*], anlam ve idealite kavramları yer alır. Yönelimsellik, ilişkideki terimlerden hiçbirinin birbirlerinden bağımsız olarak kavranamadığı bir ilişki tarzını belirtir. İlişkideki terimler birbirlerinden bağımsızca kavranamaz, çünkü onları birer terim olarak kuran, bu ilişkidir.

Gelgelelim, fenomenoloji hareketinin tüm mensupları bu yönelimsel korelasyon ilkesinde buluşsa da neredeyse hiçbiri bu ilkeden aynı şeyi anlamaz. Yönelimselliğin öznesi gerçekte kimdir? Bilinç ve bilincin yaşantıları mı? Bedensellik mi? Varolan mı? Yoksa duygusal yaşam mı? Peki ya öznenin ilişkilendiği şeyi nasıl anlamalıyız? Bu şey ideal bir nesne mi? Fiziksel bir nesne mi? Yoksa duyusal bir nesne mi? Dahası, yönelimsellik nedir? Bilincin bir edimi mi? Bedensel bir hareket mi? Yoksa varoluşumuzun bir koşulu mu?

Burada bu sorulardan yalnızca birinin üzerinde durmak istiyoruz, ki o da yönelimselliğin öznel boyutunu ve bu öznel boyuttan kaynaklanan problemleri, mesela kendi'ye, özneye ve öznelliğe dair problemleri ilgilendiren

* Bu metin Türkçeye Mariana Larison'un özel izniyle çevrilmiştir.

sorudur. Bilhassa, bu sorunsalın oluşumundaki kilit uğraklardan birkaçının izini sürmeyi istiyoruz. Böylelikle bunu takiben Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty'nin bu soru etrafında katettiği yolun son derece özgün öğelerinden bazılarını çözümleyebileceğiz. Bu yol, henüz keşfedilmemiş topraklardan geçiyor gibi gözükür ve özne düşüncesinin anlam ve sınırlarını düşünürken bize bugün bile fenomenoloji hareketinin tarihindeki en ilginç perspektiflerden birini sunar.

I. Sorunun doğuşu hakkında

Merleau-Ponty'ci düşünceye ait devinimin izini sürmek, öncelikle bu devinimi, tüm anlamını borçlu olduğu geleneğin kendisi içerisine tekrar yerleştirmeyi gerektirir. O zaman biraz tarihle başlayalım.

Bilindiği gibi, fenomenoloji geleneğinin temel kategorilerinin kaynağı, Edmund Husserl'in, eski hocası Avusturyalı filozof ve psikolog Franz Brentano'yla arasındaki fikir çatışmasında yatar. 1874 tarihli eseri *Psychologie du point de vue empirique*'te [Ampirik Bakış Açısından Psikoloji] Brentano, fiziki fenomenler karşısında psişik fenomenlerin özgüllüğünü saptamaya ve böylece deneysel bir psikolojiye özgü alanı, bir bilgi nesnesini temellendirmeye uğraşıyordu. İşte, bu amacı güderek Brentano, eserinde şu nitelemeyi yapar: Psişik fenomenler *yönelimsel fenomenler*dir.[1] Bu ünlü nitelendirme daha sonra fenomenoloji hareketinin kilit unsuru olacaktır. Bunu Brentano'nun eserinde daha az ünlü olmayan iki nitelendirme daha takip eder ve bunlardan ikisi de fenomenolojik mirasçıları için en az ilk nitelendirme kadar belirleyicidir.

- Psişik fenomenler ya *temsiller*dir ya da temsillerde temellenir.[2] iii- Psişik fenomenler *iç algının biricik nesneleri*dir.[3]

Psychologie'nin ikinci kitabının ilk bölümünde Brentano bu üç karakteristik özelliği şöyle betimler: Tüm psişik fenomenler ya birer temsildir ya da

1 Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris: Vrin, 2008, s. 101 vd.

2 a.g.e., s. 92 vd.

3 a.g.e., s. 105 vd.

temsillerde temellenir. Brentano "temsil" teriminden temsil etme veya görünüşe getirme edimini anlar. Brentano'ya göre temsil, "fenomen" olma olgusunu imler. Bunun ardından gelen karakteristik özellik, belirttiğimiz üzere, tüm psişik fenomenlerin yönelimsel olmasıdır. Buradaki niyetimiz ne yönelimsellik kavramını ne de Brentano'yla olan felsefi tartışmada bu kavramın devreye girmesinden kaynaklanan problemleri derinleştirmek olduğundan, yönelimselliği *Psychologie* çerçevesinde "bir nesnenin zihinde var olmasının belirli bir kipi" diye nitelendirmekle yetinelim. Bu kip, içkin bir nesneye veya "nesneliğe" doğrultunun veya gönderimin kipidir.[4] Nihayet, yalnızca dış algıya nesne olabilen fiziki fenomenlerin aksine, tüm psişik fenomenler iç algının nesnesi olmaya müsaittir.

Bizi burada ilgilendiren, bu son karakteristik özelliktir. Brentano için bir *iç algı*nın biricik nesnesinin bir psişik fenomen olması ne anlama gelir? Bu, her şeyden önce psişik fenomenin "şüphe götürmez" ve "dolaysız" bir biçimde, yani apaçık verilen yegâne nesne olması demektir. Brentano için apaçıklık ise bir nesne tipine bağlanmaz, fakat bir algı tipinde, iç algıda verilmenin kipliğini kurar:

> Böyle bir tanımın çok bir şey ifade etmediğini düşünebiliriz. Aslında edimi nesneye göre belirlemek, yani iç algıyı tüm diğer algılardan farklı olarak psişik fenomenlerin algısı diye tanımlamak normal gözükür. Fakat ona özgü nesnesi dışında iç algı başka bir ayırt edici karaktere daha sahiptir, ki bu, dolaysız ve şüphe götürmez apaçıklıktır. Deneyimin bize temin ettiği tüm bilgiler arasında apaçıklık yalnızca iç algıya aittir. O halde, psişik fenomenler iç algı tarafından idrak edilen fenomenlerdir, dediğimizde onların algısı dolaysızca apaçıktır, demektir bu.[5]

Görülebileceği gibi, Brentano bu ayrımı yapmak suretiyle psişik fenomenin tanımına Descartes'ta kaynağını bulan bir önkabulü dahil etmiş olur. Bu önkabule göre, sadece *res cogitans*'ı apaçık bilmek mümkündür. Dahası, ke-

4 a.g.e., LII, §5.

5 a.g.e. s. 104.

limelerin anlamıyla oynayarak Brentano tek hakiki *algı*nın iç algı olduğunu belirtir. (Almanca *Wahrnehmung* tamı tamına "doğru diye kabul etmek" anlamına gelir.)[6]

Dolayısıyla iç algı, bilincin kendi kendisiyle ilişkisinin bir türüdür. Bilinç, kendiyle ilişkisinde nesnesini apaçık ve dolaysızca sunar.

Peki ama apaçıklığın nesnesi nedir? Besbelli ki bilince beliren nesne, mesela algılanan masa değildir söz konusu olan. Algılanan masa fiziki bir fenomen olduğundan apaçık değildir. Öte yandan, apaçıklık bir temsil olması bakımından masanın temsiline, yani Kartezyen terimlerle söylenirse, masanın düşünülmesine karşılık gelir. Bu demektir ki apaçıklık, psişik faaliyetin ta kendisi olan bir ikincil nesneye tekabül eder.

Gelgelelim, Brentano'nun reist düşüncesi çerçevesinde psişik bir faaliyetin var olması için tam da bir *res*'in, bu psişik faaliyeti destekleyen tözsel bir dayanağın var olması gerekir: "Düşüncenin var olması için, bir düşünen var olmalıdır. Oysa düşüncenin nesnesinin gerçekten var olması hiç de şart değildir. [...] Öyleyse düşünen, psişik bağıntının gerektirdiği biricik zorunlu şeydir."[7] "İkincil nesneyi kuran tam olarak psişik faaliyettir ya da daha kesin bir ifadeyle, aynı anda hem birincil hem de ikincil ilişkiyi kapsayan psişik faildir."[8]

O halde, iç algı durumunda tesis edilen ve apaçıklığıyla güvencelenen kendinin kendiyle bağıntısı tözsel bir özne ile bu öznenin faaliyeti arasındaki bağıntıdır.

Brentano'nun bu nitelendirmesine karşı Husserl *Logische Untersuchungen*'de[9] [Mantık Araştırmaları] tamamen başka bir çözümleme perspektifi teklif eder. Bunu yaparken Avusturyalı hocasının ortaya koyduğu problemin terimlerini yeniden tanımlasa da terminolojisini muhafaza eder.

6 a.g.e. s. 104. Bkz. ikinci dipnot.

7 a.g.e. s. 286.

8 a.g.e. s. 289.

9 Edmund Husserl, *Recherches Logiques. T. II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. 2e partie: Recherches 3, 4 et 5*. Çev. Hubert Élie, Lothar Kelkel & René Schérer, Paris: Puf, 1962. (Bundan böyle *RL*.)

Husserl beşinci Mantık Araştırmasında, bilince ve bilincin içeriklerine dair Brentano'cu nitelendirmeleri tekrar ele alır, fakat bunu yaparken anlamlarını tamamen altüst eder. Husserl'de bilinç artık bir dizi psişik fenomen olarak değil, bir yaşantılar akışı diye düşünülür. Brentano'cu psişik fenomenlerden farklı olarak yaşantılar her zaman edim biçiminde ele alınmaz. Husserl'e göre edim olmayan yaşantılar da vardır: Maddi veriler –*Ideen 1*'in [Düşünceler] diliyle söylenirse hületik veriler– bilinç yaşantıları oldukları halde edim değildir. Hületik veriler bilinç akışına duyular aracılığıyla nüfuz eden belli bir tipteki maddilikten meydana geldiğinden, onlara *duyumlar* adı verilebilir. Bu ayrımı ortaya koyduktan sonra Husserl, hem tüm edimlerin ya temsil olduğu ya da temsillerde temellendiği düşüncesini hem de tüm edimlerin *yönelimsel* olduğu düşüncesini tekrar ele alır. Buna göre yönelimsellik, edimlerin bir kipliğidir. Dolayısıyla edimler, yönelimsel yaşantılar diye nitelendirilebilir. Öte yandan, duyumlar gayri yönelimsel yaşantıları oluşturur.

Yine Brentano'dan farklı olarak Husserl, bilince *ait* [*appartient*] olanı nitelendirmek için *fenomen* terimini kullanmaz. Bilince ait yaşantılar belirmez. Bilince *beliren* [*apparait*] ise ne bir yaşantıdır ne de bir yaşantı olabilir. Yaşantı (gerek duyum gerekse duyumu tamamlayan edim) görünüşe getirendir, görünüşe gelen değil. Fenomen görünüşe gelip belirendir. Bu demektir ki fenomen daima bilince aşkındır, bir duyumla –yani gayri yönelimsel bir yaşantıyla– birleşmiş alımlayıcı bir edimden –yani yönelimsel bir yaşantıdan– neşet eden ideal bir anlamdır. Oysa yaşantılar ne ideal ne de aşkındır, tersine, reel ve bilince içkindir.

Böylelikle Husserl içkin nesne ile aşkın nesne arasındaki geleneksel ayrımı iptal etmeyi başarır: Var olan, bir tek içkin yaşantılar ve aşkın fenomenlerdir. Fenomen, bilince belirse de bilinci aştığından, bilincin parçası değildir. Yaşantı ise bilincin parçası olduğu halde belirmez, bilince içkindir. Şimdi eğer bu eleştiriye bağlı kalırsak, iç ve dış nesneler arasında Brentano'nun gözettiği ayrımın Husserl'in gözünde niçin artık bir anlam taşımadığı açıkça gözle görülür hale gelir: Brentano için iç nesne bir psişik fenomendir. Psişik fenomen ise bir edim olarak tanımlanır. Halbuki Husserl için edim fenomenin kar-

şıtıdır, bir yaşantıdır. Ve yaşantılar sadece edimler değil, maddi içeriklerdir (Oysa Brentano'nun gözünde bu maddi içerikler fiziki fenomenler arasında yer alır.)

Nihayet Husserl, Brentano'nun psişik fenomenleri iç algının yegâne nesneleri diye nitelendirmesini –yani psişik ve fiziki fenomenler ayrımını– eleştirmeye girişir. Bu eleştiri önceki eleştirilerinin bir uzantısıdır.

Aslında Husserl, Brentano'nun iç algı ile dış algı arasında yaptığı ayrıma karşı çıkar, ki algılanan nesneyi değil, apaçık verilişi kriter alan bir ayrımdır bu. Peki Husserl neden bu ayrıma karşı çıkar? Çünkü, diyecektir Husserl, Brentano'nun sezdiği ilkeler doğru olsa da kullandığı terminoloji bulanıklıktan yeterince arınmış değildir. Dolayısıyla, Brentano apaçık olan algıları apaçık olmayan algılardan ayırt etmekte haklı olmasına rağmen, bu ayrımı iç algı ile dış algı arasındaki ayrıma tatbik etmekte yanılıyordu. Zira iç algı ile dış algı arasındaki ayrım anlamsızdır: Her tip nesne (veya fenomen) için bir algı yoktur. Bunun tek sebebi (fiziki fenomenlerden ve psişik fenomenlerden meydana gelen) iki tip nesnenin var olmamasıdır. Kuşkusuz, apaçık olan ve olmayan algılar vardır. Fakat bu algıların birbirlerinden ayrılması başka bir ölçüte göredir. Algı bilincin içkin bileşenlerine yöneldiğinde, başka bir deyişle, yaşantının algısı olduğunda apaçıktır. Görünüşe getiren ile görünüşe gelenin *bir ve aynı doğa*ya, yani bilince ait olduğu tek durum budur. Apaçıklık, edimlerin algısı için olduğu kadar duyumların algısı için de geçerlidir.

Her ne kadar Husserl iç ile dış arasındaki ayrımı terk edip bunun yerine içkin ile aşkın arasındaki ayrıma ayrıcalık tanısa da yaşantı akışının parçası olanın apaçık bilinebileceği, yaşantı akışının parçası olmayanınsa apaçık bilinemeyeceği düşüncesinden asla vazgeçmez.

> *Her* algı, nesnesini bizatihi bedenli varlığında, şimdide mevcut olarak idrak etme yönelimiyle nitelendirilir. Algı, dikkate değer bir biçimde bu yönelime *karşılık gelir.* Nesne, algıda fiilen ve kelimenin tam anlamıyla "bizatihi" (*leibhaftig*) mevcutsa ve tümüyle olduğu gibi idrak ediliyorsa, dolayısıyla nesnenin kendisi reel olarak algılama ediminde içeriliyorsa, bu algı apaçıktır. Böylelikle algının saf özü gereği upuygun bir algının

> yalnızca "iç" algı olabileceği, bu algının yalnızca onunla aynı zamanda verili ve onunla birlikte tek bir bilince ait yaşantılar hakkında olabileceği kendiliğinden açık ve dahası aşikârdır. Yakından bakacak olursak, bu durum yalnızca saf anlamıyla fenomenolojik yaşantılar için doğrudur.[10]

Fakat Husserl, Kartezyen önkabulü muhafaza etmekten fazlasını yapar, Ben'in bilince ait bileşenlerle kurduğu tüm bağıntıların taşıdığı bu upuygunluğun sebebini de ortaya koyar. *Cogito*'nun ve Ben'in tüm faaliyetlerinin gösterdiği şey, ben ile yaşantıları arasında sürekli bir birliğin kalıcılığıdır. Bu birlik, ***bilincin kendi zamansallığının birliği***dir:

> Burada "sürekli birlik" dediğimde, somut fenomenolojik bütünün birliğini kastediyorum. Bu bütünün parçaları, ya karşılıklı birbirlerinde temellenen momentlerdir [...] ya da bütünde reel biçimde kapsanan momentler olarak fiilen bütünün içeriğine ait fragmanlardır. Birlikte-varoluş birlikleri, bir andan diğerine sürekli kaynaşır. Bu birlikler değişimdeki birliği, bilinç akışının birliğini kurar. Bilinç akışıysa bir kalıcılığı ya da bütünün birliği için özsel, dolayısıyla bütünden bütün olmak bakımından ayrılamaz bir momentin sabit bir değişkesini gerektirir.[11]

Bu akışın, örneğin en temel boyutunda göz önüne alınan bilincin kendisi zamansal değildir. Akış, zamanı, böylece de kendini üretendir. Denebilir ki akış, kendinin kendiyle en saf durumdaki bağıntısıdır; en kökten anlamdaki öznelliktir. Husserl'in belirttiği üzere,

> Kendimizi ancak şöyle ifade edebiliriz: Bu akış, kurulana göre adlandırdığımız bir şey olsa da zamansal olarak "nesnel" bir şey değildir. Akış, mutlak öznelliktir ve mecazen "akış" diye adlandırmanın gerektiği bir şeyin mutlak özellikleri i taşır [...].[12]

10 *RL*, s. 154.

11 *RL*, ss. 157-158.

12 Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris: Puf, 1996, s. 99.

Brentano'nun sezmiş olduğu şey kendiyle bu yakından, içeriden ve yalıtık bağıntıydı. Şimdi bu bağıntının nasıl olup da bizatihi öznelliğin mekânı olduğunu görüyoruz. Her ne kadar Husserl bir tek *res cogitans*'ın apaçık bilinebileceği yolundaki Kartezyen önkabulü Brentano'yla paylaşsa da bu kez Alman idealizminde kaynağını bulan bir başka önkabule daha bağlı kalır. Bu kabule göre,

> varoluşun özbilinci, tözsel bir varolanın kendini bu özbilinçte ifşa ettiğinin değil, tözsel varolanın bu özbilinci içsel olarak aştığının belirtisi ve işaretidir. Özbilinç ve öznel varoluş eşdeğer terimlerdir; öte yandan, varoluşun öznelliğini tam olarak kendinin bilinci kurar.[13]

II. Merleau-Ponty'nin soruyu ele alışı: Fenomenolojiye ilk yaklaşım

Problemin terimlerini kısaca ortaya koyduktan sonra şimdi Merleau-Ponty'nin düşüncesini bu tartışmadaki özgünlüğü açısından ele alalım.

İyi bilindiği gibi Merleau-Ponty, fenomenolojik perspektifi ilk defa 1945 tarihli eseri *Algının Fenomenolojisi*'nde benimser.[14] Bu eserde algısal deneyimin hesabını vermeyi hedefler. Bunu yaparken problemin tüm unsurlarını isteyerek veya istemeden yeniden tanımlar.

Algının Fenomenolojisi uyarınca yönelimselliğin öznesi artık, bilinçle ve bilincin yaşantılarıyla değil, daha temel bir alan olan yaşanan bedensellikle ve bu bedenselliğin hem estetik, hem duygulanımsal organizasyonuyla sınırlıdır. Bedenselliğin estetik ve duygulanımsal organizasyonuysa, farklı tipteki işlemlerle yapı kazanır. Bu işlemler nihai ifadesini zamansal hareketin kendisinde bulan bir hareketle sonuçlanır. *Algının Fenomenolojisi*'nde deneyime ait bir kendi'yi düşünmenin bütün imkânları, bedeni ve zamanı belli bir tarzda kavramaya bağlıdır. Merleau-Ponty'nin o dönemki anlayışına göre, zamansallık, kendinin kendiyle bağıntısının ve dolayısıyla bizatihi öznelliğin modelidir. Merleau-Ponty, Brentano'dan ve Husserl'den farklı bir yol izler ve öznelliği

13 Roberto Torreti, *Kant*, Buenos Aires: Charcas, 1980, s. 201.

14 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard, 1945. (Bundan böyle *PP*).

tanımlayan bu bağıntıyı bir upuygunluk veya apaçıklık bağıntısı olarak düşünmez. Fakat, göreceğimiz üzere, Merleau-Ponty bu bağıntıyı hâlâ yaşantılarıyla ve işlemleriyle dolaysız ve mutlak bir bilinç modeline göre düşünmeye devam eder.

Aslında algısal öznelliğin zamansal karakteri, *Algının Fenomenolojisi*'nin "Giriş" bölümünden itibaren varsayılır. O derece ki, zamansallık ile öznellik birbirine özdeş kabul edilir. Peki bu özdeşliği ileri sürebilmek Merleau-Ponty için hangi anlamda meşrudur? Bu soru ancak kitabın son bölümünde, algısal deneyimin öznesini kuran "kendi"nin karakterini belirleme ânı geldiğinde sorulur. Bu konuya biraz daha yakından bakalım.

İlk olarak, zaman ile öznellik arasında olduğu söylenen bu özdeşliği anlamak için *Algının Fenomenolojisi*'nde bu özdeşliği önceleyen bir eşdeğerliği vurgulamak gerekir. Bu eşdeğerlik "bilinç" ile "öznellik" arasındaki eşdeğerliktir. Daha açık söylenirse, söz konusu eşdeğerlik "kendinin bilinci" ile öznellik arasındadır.

> Bir şeye yönelen her düşünce aynı zamanda kendinin bilincidir, aksi halde nesneye sahip olamazdı. Tüm deneyimlerimizin ve refleksiyonlarımızın kökünde kendi kendini dolaysızca tanıyan bir varlık buluruz. Zira bu varlık, kendi'nin ve tüm şeylerin ondaki bilgisiyle özdeştir. [...] Bir şeyin bilincine sahip olmamı sağlayan edimin kendisi gerçekleştiği anda idrak edilmelidir. Aksi halde edim parçalanırdı.[15]

İkinci olarak, "bilinç" teriminin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki kullanımında iki anlamı birbirinden ayırt etmek gerekir. Dar anlamdaki bilinç, kararın ve özneye ait iradi eylemin mekânı diye tanımlanır. Bilincin bu tanımı felsefe geleneğinin bedensel olana karşıt kabul ettiği nesneleştirici ve temsil edici bir yönelimselliğe gönderme yapar. Geniş anlamdaki "bilinç" ise "bedenselliğe" karşıt değildir. Tam aksine, bedensel olanın bir karakter özelliğidir: Beden, bilinçli bedendir. Böylece algısal öznelliğin yönelimsel karakteri "entelektüel

15 *PP*, s. 426.

bilinç" alanına indirgenmez. "Entelektüel bilinç" daha genel bir bilinçten türemiş bir formdur. Geniş anlamda "bir şeyin bilincine" varıldığında bedenselliğin karakter özelliği olan "...-e açıklık" gerçekleşir. Bu açıklık aynı anda nesnenin ve kendinin bir bilgisini zorunlu kılar. Öyleyse yönelimsellik, tanıma [*connaissance*] ve bu tanımanın bilgisi [*savoir*] olan bedenselliği geniş anlamdaki bilinç olarak tanımlar.

Başka bir deyişle, bilinç-özbilinç hareketini tanımlarken Merleau-Ponty'nin aklındaki, bilincin betimlemiş olduğumuz dar anlamı değil, bedenlenmiş bilinç ya da kişiye has bedendir. Merleau-Ponty dar anlamdaki bilince daha çok ikincil bir önem atfeder. Eğer genel olarak bir şeyin bilinci kendinin bilincini şart koşuyorsa, yaşanan deneyim üstüne, betimlemelerin öznesi haline gelmesi açısından, bu "kendi" hakkında, tıpkı Merleau-Ponty'nin yaptığı gibi bir sorgulamada bulunmamız gerekir.

Şu noktaya dikkat etmeliyiz: Yaşanan algının sunduğu bilgi tipi, nesnenin ne açık, ne seçik ne de tam bir bilgisidir. Kendini algımıza sunan şey, tanım gereği hem şimdide mevcuttur (fiilen algılanandır) hem de şimdide namevcuttur (hedeflenen yönelimsel ufuklara sahiptir). Algı daima şeyi şey olarak kuran kendi'nin "ötesini" hedefler. Şeyin idraki işte bu sebeple asla tam değildir. Öte yandan, teorik tavırda bilişsel bir problem diye değerlendirildiği ölçüde algı, bir yaşantı olarak bedenselliğin farklı katmanları yoluyla daima tabakalaşmış deneyimlere gönderme yapan bir süreçtir. Dolayısıyla algı, bu bedensel katmanlar ile dünya arasında temsil edici ve iradi bilinç uğrağından geçmeden gerçekleşen bir diyalog diye tanımlanır. Bu sebeple, algının bize sunduğu bilgi geçirimsizdir [*opaque*] ve vazedici [*thétique*] bir bilinçten muaftır.

Merleau-Ponty'ci çözümlemelere göre, kendi'nin idraki, yalnızca algı nesnesi idrak edildiğinde gerçekleşebilir. Esasen algılayan beden, kendini başka bir şeyde kavraması ölçüsünde kendini idrak eder. Bu sebeple, kendinin bilinci algının bir *momenti*dir. Fakat Renaud Barbaras'ın kaydettiği gibi,[16]

16 Bkz. Renaud Barbaras, "Conscience et Perception. Le cogito dans la *Phénoménologie de la perception*", *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* içinde, Paris: Vrin, 1998, ss. 159-182. Barbaras bu makalede *Algının Fenomenolojisi*'nde bilincin nasıl algının bir

kendinin bilinci de *bir algı*dır. Bunun nedeni, özbilinçten ileri gelen "kendi"-nin genel olarak algılananla aynı karakter özelliklerini sunmasıdır: "Kendi" kısmidir, tamamlanamaz, şimdide mevcut kısmına kıyasla daima bir fazlalık sunar. Kavrayışımıza sunulan bir bilgi tipinin eksikliği değil, böyle bir bilginin bizatihi tanımıdır bu. Kartezyen gelenekte kendinin bilinci, bilincin varlığı ile görünüşü arasında bir özdeşlik kurmayı zorunlu kılar. Halbuki Merleau-Ponty'nin *cogito* yorumu bilincin varlığı ile görünüşü arasındaki bir yarılmayı vurgular. Bu yarılma şu önkabulü reddetmeyi gerektirir: Kendi'nin deneyimi, kendi'nin bilinci zorunlu olarak kendi'nin *upuygun bir bilgisini*, yani bilincin varlığı ile görünüşü arasındaki upuygunluğun bilgisini şart koşar. Bu demektir ki özbilinç ânında beliren "kendi", şimdide mevcut olarak algılanan kendi'yle asla tamamen özdeş değildir. Özbilincin kendi'si bütündür, çıkış ve geri dönüş hareketidir. Merleau-Ponty için bu hareket aynı anda hem bilinç, hem zamansallıktır.

Bilinçte tam bir özdeşlik yoktur; zira çıkış hareketinde beliren "kendi", geri dönüş hareketinde kendini ifşa eden "kendi"ye kıyasla daima bir fazlalık sunar. Öyleyse, kendini şimdide ifşa etmesiyle bağıntı içindeki "kendi"nin fazlalığı, zamanın bütünlüğünün bu bütünlüğe ait her moment karşısındaki fazlalığıdır. Özetle, eğer öznellik bir şeyin bilincine (buradaki örnekte bir şeyin algısına) ve kendinin bilincine (özalgıya) ait hareketin sonucuysa ve eğer bu hareket yalnızca bedensel terimler yardımıyla açıklanabilirse, o halde, bilinç, öznellik ve zaman bir ve aynı fenomeni karşılayan farklı terimlerden ibarettir. Böylece zamansallık üzerine olan bölüm *Algının Fenomenolojisi* boyunca betimlenen sürecin tamamını kapsar. Öznelliği, yani "...-in bilinci"/ "özbilinç" hareketini anlamak için, Husserl'ci mutlak bilinç modeline göre kavranıp betimlenen zamansal hareketin kendisine tekrar dalmamız gerekir.

Bu modele göre zaman üç boyutlu, kalıcı bir hareket olarak belirir. Bu üç boyut geçmiş, şimdi ve gelecek'ten meydan gelir. Zamanın her boyutu, yöne-

momenti olarak düşünüldüğünü açıkça vurgular. Bu hipotezi üç sebep destekler: 1) Bilinç algısal olaydan türemiştir. 2) Kendinin bilinci bizatihi bir algıdır. 3) Düşünce (entelektüel bilinç) de algısal bilincin bir kipliğidir. Bu yoruma genel olarak bağlı kalıyoruz.

limsel olarak diğer boyutları gerektirir. Bir şimdiden diğerine geçiş, harekette ortaya çıkar. Bu hareket sayesinde gelecek, geçmişe doğru uzaklaşan şimdiye erişir. Bir geçiş sentezi yoluyla bu aynı hareket protansiyonu izlenime, izlenimi retansiyona dönüştürür.* Böylece her moment yönelimsel olarak tüm diğer momentlerde içerilir. Merleau-Ponty, Heidegger'ci bir dille şöyle der: Zaman kendinin dışında duran [*extatique*] bir harekettir. Sürekli bir kendinden çıkış ve kendine geri dönüş hareketidir bu. Zamanın boyutlarından hiçbiri onları varlığa getiren birliğin, yani bütüncül hareket olarak zamanın dışında anlam taşımaz. Fakat zamanın birliği zamana karakterini veren yönelimsel farkı silmez. Zamansal momentleri şimdiye indirgeyen tüm zaman kavrayışları zaman fikrinin ta kendisini tahrip eder.

Öyleyse şimdi ile diğer zamansal momentler arasındaki ilişkiyi harfî harfine almak suretiyle zamansallığın ve öznelliğin neden eşanlamlı olduğunu anlarız: Eğer öznellik özbilinçle nitelenirse, zaman bu özbilinci mümkün kılan yapıdır. Zamanın yapısı kendi'den kendi'ye bir etkilenimdir; bütüncül hareket olarak zaman etkileyen, her yeni şimdi ise etkilenendir.

Gelgelelim, zamanı tanımlayan etkilenimin, Merleau-Ponty'nin kendi sözcükleriyle, aslında "kendi'nin kendi'yle bağıntısının arketipi" olması ve "bir içsellik ve bir kendi'lik belirtmesi"[17] için etkilenime yönelik bir özalgı var olmalıdır. Bu özalgının varlığı, Husserl'in bizi uyardığı bir tehlike olan zamansal bilincin sonsuz bir geriye gidiş [*régression infinie*] tuzağına düşmesi riskiyle karşı karşıyadır. Bu hareketin arka planında, görevi kendinin bilincini oluşturmak olan bir başka akış bulunmamalıdır. Bu demektir ki hareket, kendinin bilinci olmalı, özbilinç olmalıdır. Özbilinç sadece, şimdide mevcut algıdan itibaren gerçekleşir: "Kendinin bilinci" şimdide tamamen "bir şeyin bilinciyle" çakışır.

* "Protansiyon" ve "retansiyon" terimlerini olduğu gibi bıraktık. Mevcut çevirilerde "protansiyon" terimi için "ileri-yönelim" veya "kestirim", "retansiyon" terimi içinse "geri-yönelim" veya "tutma" karşılıklarının önerildiğine rastlanabilir. (çev. n.)

17 *PP*, s. 548.

III. Tartışılan fenomenoloji: 50'li yıllarda Merleau-Ponty

Buraya dek Merleau-Ponty'nin aşina olduğumuz bir portresini çizdik. Şimdi *Algının Fenomenolojisi*'nden sonra mutlak bilinçle, mutlak bilincin yaşantılarıyla ve sentez olarak zaman kavrayışıyla özdeşleştirilen bir öznellik perspektifinden kopmak suretiyle, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik betimlemeleri derinleştirmeye nasıl devam ettiğini göstermek istiyoruz.

Aslında Merleau-Ponty'nin hayatının sonlarına doğru bilinç felsefesini terk etme niyeti herkesçe bilinse de[18] bu geçişin nasıl sağlandığı ve öznelliğin Merleau-Ponty'nin geç dönem ontolojisinde işgal ettiği yer daha az bilinir.

O halde, *Algının Fenomenolojisi*'nden sonra özne ve öznellik kategorileri nasıl tanımlanır? Merleau-Ponty'nin bilinç felsefesine ve özne-nesne ayrımına yönelttiği eleştiriler dikkatlice takip edilirse, filozofun 50'li yıllarda inşa etmek istediği yeni ontolojide özneye hangi konum verilmelidir? Bu sorunsal, izlenecek yeni yol hakkında hangi *pozitif* yol işaretlerini verir? Bu soruları cevaplarken yaslanacak bir ilke belirlemek için Merleau-Ponty'nin 1955-1956 boyunca diyalektik düşünceye hasrettiği, henüz yayımlanmamış ama konumuz açısından önemli derslerine başvurmamız gerekir: Orada, Merleau-Ponty'nin yalnızca o zamana kadar açıkladığı şeyi, yani geleneksel kendilik fikrinin eleştirisine bağlı yeni bir öznellik fikrinin koşullarını açıkça formüle ettiğini görüyoruz.

Seminerin diyalektiğin ne olduğunu yeniden düşünmeyi hedeflediğini ve tam da bu hedef çerçevesinde, çözümlemenin gerekli bir noktası olarak özne ve öznellik düşüncelerinin sorgulandığını hatırlatalım.[19]

Merleau-Ponty (karşıtların döngüsel ve öznel hareketi diye nitelediği) diyalektik hareketi, algısal modele göre düşünmeyi teklif eder. *Algının Fe-*

18 *Le Visible et l'invisible*'den şu ve benzeri cümleler gayet iyi bilinmektedir: "*Algının Fenomenolojisi*'nde ileri sürülen sorunlar çözülemez, çünkü o eserde 'bilinç'-'nesne' ayrımından hareket ediyorum." Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, s. 250. (Bundan böyle *VI*).

19 Seminer beş ana bölüme ayrılır: I. Karşıtların düşüncesi olarak diyalektik. II. Diyalektik ve öznellik. III. Diyalektik ve döngüsellik. IV. Diyalektik ve spekülasyon. V. Diyalektik ve doğa. (Bibliotheque National de France'ın sayfalandırmasına göre bundan böyle *SDj*)

nomenolojisi'nden farklı olarak algı artık birinci şahısta yaşanan deneyimin bakış açısından değil, bizzat deneyime ait hareketin bakış açısından betimlenir. Bunu yaparken Merleau-Ponty, deneyimin hareketini gerçekleştiren öznenin –hâlâ bir özne varsa tabii– karakter özelliklerini önden varsaymamaya çalışır: "'algısal' metaforu, evrenin varlığının, algılanan varlıktan hareketle bina edilmesi demektir; dolaysız erişim yoluyla değil, *uzaklığı olan varlık* olarak."[20]

Husserl'den beri algı hakkında öğrendiğimiz bir şey varsa o da şudur: Erişimimizin bulunduğu algılanan, uzaklığı olan açısal [*perspectif*] bir varlıktır. Bu anlamda algı tüm duyulur varlıkların (dolayısıyla Merleau-Ponty için genel olarak varlığın) temel bir karakter özelliğini öne çıkarır: Tüm varlıklar mevcudiyet ile namevcudiyetin, bütünlük ile kısmiliğin, sonlu ile sonsuzun, *figür* ile *zemin*in kalıcı bir dolayımıdır. (Figür ile zeminin kalıcı dolayımından söz edişi Merleau-Ponty'nin bu dönemde Gestalt psikolojisinin terminolojisine ve bazı çözümlemelerine döndüğünü gösterir.)[21]

Aynı zamanda, burada beliren perspektif kavramıysa öznellik meselesine gönderme yapar:

> *Gestalt*, bir şey, şey, dünya, şeydeki sonlu-sonsuz gerilimi ve bu gerilimin şeyin belirişinde aşılması vb. üzerine olan değerlendirmelerimiz kendisine varlığın belirdiği bir "öznellik" mefhumunu varsayar mı?[22]

Merleau-Ponty'nin bu soruya cevabı şu şartla olumludur: Öznellik mefhumu gözden geçirilmelidir. Merleau-Ponty, Brentano'cu-Husserl'ci –ve bazı açılardan Merleau-Ponty'ci– öznellik mefhumunun iki yönünü gözden geçirmeye girişir: i- Yaşantıların akışı olarak öznellik ii- Sentezleyici faaliyet olarak öznellik (ki son kertede zamanın mutlak bilincini bu faaliyet tanımlar).

20 *SDj*, s. 28.

21 *Gestalt*'ın sağladığı fayda bizi şeyin bu ikiliğiyle, sonsuzluk bileşeniyle, şey ile değil-şey [*non-chose*], 'figür ile zemin' arasındaki dayanışmayla karşı karşıya getirmesidir." (*SDj*, s. 14)

22 *SDj*, s. 22.

Merleau-Ponty'nin hatırlattığı üzere, yaşantıların akışı olarak öznellik "bilinç edimlerimin benim olduğunu, hepsinin içkin bir algı tarafından kavrandığını ve yaşantıların [*Erlebnisse*] akışında belirdiğini" varsayar. "Olmak burada, bilmekle aynı şeydir."[23] Merleau-Ponty daha sonra şunu ekler: "Bu kesinlikle betimlemelerimizin bizatihi yadsınmasıdır. Bu betimlemelere göre, bir alanda [*champ*] olmayan ve dolayısıyla kendisiyle çakışan yaşantı yoktur."[24]

Öyleyse Merleau-Ponty'nin tartıştığı ilk şey (yaşantı olması bakımından) kendi'nin (bilinen olması bakımından) kendi'yle şimdide çakışma bağıntısı olarak öznellik düşüncesidir. *Algının Fenomenolojisi* döneminde Merleau-Ponty, henüz bu öznellik düşüncesini savunuyordu. *Benim için varlık* ya da *yaşantı* ile *bilgi* arasında çakışma yoktur. Peki ama neden? Çünkü, alıntıladığımız pasajda Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, "bir alanda olmayan yaşantı yoktur". Merleau-Ponty'nin diyeceği üzere, yaşantının, yaşadıklarımın düzenine ait olarak ele alınabilen her şey *fenomenal olanın düzeni*ne de aittir: *Belirmeyen, algılanmayan* yaşantı yoktur. Bu eleştiri Brentano'nun ileri sürdüğü, Husserl'in ise tersine çevirdiği problemi bir kez daha ve tamamen kendine özgü biçimde altüst eder: Husserl'e göre yaşantı, bilince ait olduğu halde belirmezken, bunun tam aksine Merleau-Ponty için öncelikle fenomenal olmadan bir yaşantının var olmasına imkân yoktur. Dolayısıyla, eğer hâlâ yaşantıdan söz etmek mümkünse, ona artık bilincin reel bir momenti gözüyle bakmamak ve onu bilhassa tekrar görünüşün düzenine dahil etmek koşuluyladır bu: *Belirmeyen* yaşantı yoktur. Bilincin kendiyle çakışmasından doğan sözümona apaçıklık, böylece sorunlu hale gelir. Merleau-Ponty'nin kendi sözleriyle: "İçkin ve aşkın kesinliği birbirinden ayırmak imkânsızdır. Ne duyumsadığımı ne algıladığımdan çıkarsarım."[25] Fakat bunu nasıl anlamak lazım? Brentano'nun hilafına yönelimsel edimi bu edimin ürününden kesinlikle ayırmak gerektiğini Husserl'den öğrenmemiş miydik?

23 a.g.e., s. 22.
24 a.g.e., s. 23.
25 a.g.e., s. 23.

Doğrusu Merleau-Ponty'nin burada demekte olduğu şeyi iyi anlamak gerekir: Merleau-Ponty, fenomenin yorumlanmasından ileri gelen öznel moment olarak yönelimsel harekete bağlı temel farkı değil, bu öznel boyutun bilincin reel ve içkin bir momenti olduğu düşüncesini reddeder. Aksine, Merleau-Ponty için öznel moment, *fenomenin ta kendisine* kayıtlı olmalıdır. Dahası da var: Merleau-Ponty esasen tüm yaşantıların yalnızca fenomenle birlikte ve fenomende verildiğini değil, yönelimsel olduğunu da onaylar. Anlam taşıyacak biçimde çoktan yapılandırılmamış duyumlar yoktur. ("Ne duyumsadığımı ne algıladığımdan çıkarsarım.") Aynı işlem yargı edimleri çerçevesinde de ortaya çıkar. Bu yargı edimleri genellikle içkin bilincin hesabına geçirilir. Oysa ilk önce içkin bir bilinç, sonraysa bu bilincin edimleri yoktur. "İçkin bir kavrayıştan ve saf çakışmadan itibaren bir aşkını oluşturmak yerine, ne düşündüğümden hareketle düşünmüş olduğum olgusuna varırım, olgu-bağlaşımından [*Sachverhalt*] onu düşünene = X'e dönerim."[26]

Son kertede bir doğanın kendi kendisiyle kurduğu upuygunluk bağıntısı diye anlaşılan apaçıklık düşüncesinin ta kendisidir, Merleau-Ponty'nin veda ettiği: "İçkin ve aşkın kesinliği birbirinden ayırmak imkânsızdır."

Öyleyse kendinden etkilenen sürekli bir bilinç akışı değil, ama bir yaşam, açılmış bir yaşam alanıdır var olan. Olaylar bu yaşam alanının parçası olarak yaşam alanına kaydolur. Merleau-Ponty'nin dediği gibi, "yaşantıların" üzerinde belirebildiği bir zemin olan duyusal bir yaşam vardır.

> Kendi acılarımla tamamen çakışmam: Acılarım, kaynak teşkil eden yaşantıları [*Urerlebnisse*] çoktan aşar. [...] Zira acılarımın bana aitliği [*Jemeinigkeit*] başıma gelebilir şeylerin oluşturduğu alana yerleştirilmelerinden başka bir şey değildir. Acılarımın mutlak tekilliği, mutlak edimselliği yaşamım olan bir zemin üzerindeki figürdür. Yaşamım olan bu zemin dünyaya aidiyetim, bu aidiyetin zaman ötesi kalıcılığı ve bu kalıcılığın katettiği tüm değişkelerdir.[27]

26 a.g.e., s. 23.

27 a.g.e., s. 23.

Merleau-Ponty daha sonra şöyle ekler:

> Yaşamım tümüyle bilinçle kaplı bir "iç" değildir. Kendilik tamamen yaşadıklarımız olmak değildir, yaşamaya kalktığımız her şeyin eksiksiz bir toplamı değildir. *Kendilik, bir alana sahipliktir* (bana aitliktir [*Je-meinigkeit*]) ve mutlak bir tekillik değil, geneldir. Ama bir tek bana sunulan bir genelliktir bu ve bana bireysel yaşantıların [*Erlebnisse*] bir akışı olarak sunulmaz. *Kendisine kendiliğin bir genellik olarak sunulduğu ben, bu konumu işgal eden ve kendisiyle çakışmadığım, bir bakıma ben olmayan X'tir.*[28]

Kendilik, zeminden farkından ya da alanın (ölümümle) kapanıncaya dek açılmasıyla (doğumumla) tesis edilen normla arasındaki aralıktan ötürü kayıt altına alınır.[29] Bu farklar ve aralıklar düzeni, yaşam zemininde beliren bu figürler, pozitif terimler arasındaki bir ilişkinin ifadesi diye düşünülemez ve düşünülmemelidir, ki öznellik mefhumunun sözünü ettiğimiz ikinci yönünün varsaydığı tam da böyle bir ilişkidir: Sentezleyici faaliyet olarak öznellik. Merleau-Ponty için, çoktan kurulmuş terimlerin karşı karşıya koyulmasıyla değil, aralıkla, mesafeyle, derinlikle bağlantılı bir tür olumsuzluk söz konusudur. Merleau-Ponty'nin üzerinde çalıştığı ve kaynağını Gestalt psikolojisinde bulan alan düşüncesi sistem düşüncesiyle, Saussure'cü matris düşüncesiyle ilişkilendirilmelidir. Pozitif olmayan öğelerin arasındaki aralıktan itibaren anlam kazanan bir bütünlük düşüncesi, ancak bu sayede anlaşılır. Böyle bakınca alan, sentezleyici bir faaliyete gereksinim duymaz: "Sentez olarak özne kavrayışı bir ön çözümleme, bir yalıtıcı tavır varsayar. Bu ikisinden de kurtulmak gerekir."[30]

28 a.g.e., s. 24. (Vurgu bize ait)

29 "Doğmak ve ölmek sözcüklerinin anlamı: Asla doğacağımı veya ölü olduğumu söyleyemem, hatta düşünemem. Fakat doğdum ve öleceğim. Başka bir deyişle, devam ediyorum, daima başkayım; benim için olan her şeyde varlığımın sürekliliği daima önvarsayılmıştır. Sınırlarım benim için görünür değildir; varlık bana haberim olmadan verilmiştir ve benden haberim olmadan alınacaktır." (a.g.e., s. 40)

30 a.g.e., s. 32.

Eğer var olan her şey, "bir şey" veya bir "form" ise, başka bir deyişle, zemin üzerindeki bir figür ise, eğer varlık daima ve çoktan bir anlama gelecek biçimde eklemlenmişse, artık öznel bir senteze başvurma ihtiyacı kalmaz. Perspektif, fenomenin özne tarafından biçimlendirilmesine yönelik bir işlemi, onsuz nesnenin "ne ise o" olacağı öznel bir müdahaleyi zorunlu kılmaz. Tersine, biçimlendirme öznenin bir işlemi diye değil, fenomenal alanın kendini örgütlemesine özgü karakter özelliklerinden biri diye anlaşılır: "Alanın öğeleri birbirleri üzerinde (örneğin, aydınlatma renkler üzerinde) işlem yürütür. Fakat işlem yürüten ben değilim. Ve bu öğeler birbirlerinden sonradan ayrılır."[31]

Böylelikle fenomenal alanın öznel boyutu onun bir momenti, görünüşle arasındaki aralıktır. Bu demektir ki tüm bunların anlaşılması için perspektif ilişkisine ait anlam iyi kavranmalıdır.

Perspektif bir kendinde nesneyi gerektirmez. Perspektifi bir kendinde nesneye ilave etmek bir perspektif kurmaya yetmez. Merleau-Ponty bir kendinde nesneye ilave etmenin yeteceği türden perspektife "geometral olanın" perspektifi adını verir. Perspektif reel bir görsel algıyı da gerektirmez, "bizatihi şeye" değil, belli bir görüş noktasından şeye gönderme yapar. Perspektif, şeyi kendi etrafında yapılandırır, onu meylettiği bir terim olarak koyar.

Peki öznelliği nasıl anlamalıyız? "Öznellik = açıklık, varlığın bağlılaşığı. Bu varlık şeyin, daha da önemlisi evrenin varlığıdır. Açıklık = bir boyutun açılması. Bir sonucu çağırması, bir hakikat olması itibarıyla bir durumun üstlenilmesi."[32] Böylece öznellik son kertede "-e açıklık", aşkınlığa götüren bir mesafenin açılması diye nitelenir. Öznellik aslında ne içkin ne de aşkın düzene ait olan bir mesafe merkezini ya da sıfır noktasını belirtir:

> [Öznellik] ne dolu, ne boştur; o açıklıktır. Bir hesap açmak, bir kayıt açmak dediğimiz anlamda bir açıklık. Örneğin, salt işaretlerin değil, bildirimin de olduğu bir sisteme girmektir, mesela bir anlamdan etki-

31 a.g.e., s. 33.

32 a.g.e., s. 40.

> lenen her olay, öznellik olarak geçerlidir: Başa gelen her şey bir hesap kaydına gönderme yapar. Görevdeki [*titulaire*] (ki namevcut olabilir, görevini unutabilir ya da kötü yerine getirebilir) ne tözsel ve kendini "muhafaza eden" bir ben ne de kuran ve doğalaştıran bir ben, bir kendinin bilincidir; ne bir *kosmotheoros* ne de tüm durumları aşan bir kendiliktir; tam tersine, bir durumdan sorumlu olan ve kalan her şeye erişimini o durumdan elde edendir. Görevdeki, yalnızca varlığa açıklığı karşılığında kişiye özel bir öznellik ve seyirdir.[33]

Öznellik açıklıktır ve açıklık bir boyutun açılmasıdır. Öznelliğin kurduğu perspektif varlığa erişimimize bir sınırlama getirmez, tersine, varlığı mümkün kılar. Böylece dünya "birbiriyle kıyaslanamaz pek çok girişi olan, ama bununla birlikte ve *bu sebepten ötürü* tek çıkışı olan bir sistemdir. Bu tek çıkış, Varlıktır."[34]

Özetle, diyalektik üzerine seminerin bize sunduğu temel özellikleri tekrar ele alarak diyebiliriz ki, Merleau-Ponty daima fenomenolojik bir tartışmanın katı çerçevesi içinde, fenomenoloji geleneği için tümüyle yeni bir tarzda, bizzat öznellik boyutunu tersine çevirir (ve bunu Jan Patocka'nın gayri-öznel [*a-subjective*] fenomenolojisine çok yakın bir anlamda yapar): Merleau-Ponty, fenomenin öznel boyutunu görünüş alanına yerleştirir ve özneyi bu *alanın* temeli değil de *bir momenti* yapar; böylelikle fenomenin öznel boyutunu bilinçteki şeyleşmesinden kurtarır.[35]

IV. Son değerlendirmeler

İzini sürmeyi istediğimiz bu kısa tarihin içinde daha pek çok şey söylenebilir ve söylenmelidir. Bu tarih, fenomenoloji projesiyle doğmuş bir sorunun, kendi'nin ve öznelliği yönelimsellik düşüncesinin ufkuna kaydetmenin tarihidir.

33 a.g.e., s. 36.

34 a.g.e., s. 28.

35 Bize öyle geliyor ki son dönemindeki Merleau-Ponty'nin *Le Visible et l'invisible*'de yer alan muğlak notlarını tam da bu anlamda yorumlamak gerekir. Örneğin: "Varlıkla Varlığın içinden kurulan bir bağıntı gerekir." (*VI*, s. 268); ya da "yönelimsellik = aralık" (*VI*, s. 214).

Henüz reist olan ve psişik fenomenler ile fiziki fenomenler arasındaki ayrımı temellendirme niyeti güden Brentano'cu kavrayıştan kalkıp (bilinci şeyleştiren bir görüşün sınırlarının ötesindeki bir yönelimselliği daimi olarak tesis eden) Husserl'ci devrimden geçmek suretiyle içkin olan ile aşkın olan arasındaki ayrımı bulanıklaştıran 50'li yılların Merleau-Ponty'sinin yaşam alanı üzerine yürüttüğü araştırmaya varıncaya dek imkânlar devasadır.

Merleau-Ponty özelinde, öznellikle ilgili tefekkürü sonuna dek sürdürmek ve öznelliği, 50'li yılların sonunda *Le Visible et l'invisible*'in sayfalarında taslağı çizilen büyük ontolojik projenin çerçevesinde düşünmek gerekir. Fakat burada yalnızca soruya ait koordinatların izini sürmeyi istedik. Göstermiş olmayı umduğumuz üzere, bu koordinatlar arasında Merleau-Ponty'nin yazılarının ve son dönemindeki Merleau-Ponty'ye ait keşfedilmemiş fikirlerin hâlâ söyleyeceği çok şey var.

Çeviren Çağlar Koç

Kaynakça

Barbaras, Renaud, *Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998.

Brentano, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris: Vrin, 2008.

Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris: Puf, 1996.

Husserl, Edmund, *Recherches Logiques. T. II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. 2e partie: Recherches 3, 4 et 5*, çevirenler Hubert Élie, Lothar Kelkel, René Schérer, Paris: Puf, 1962.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964.

Torreti, Roberti, *Kant*, Buenos Aires: Charcas, 1980.

Haptik Kavramının Merleau-Ponty Felsefesi ile Yeniden Tanımlanması*

İLKE ŞAHİN

Abstract: The framework of the *haptic* concept, which Max Dessoir describes as "the science of the human touch" with reference to the terms of *optic* and *acoustic* in the field of biology, was altered with different definitions and criteria in the twentieth century and began to be used in the fields of art history, art criticism, and philosophy. Alois Riegl's *haptic vision* concept which he defined by the criteria of shadow-contour, figure-ground relationship, and the haptic concept relate to the viewer's distance of view. Hereby, haptic became independent from physical contact. After the death of Merleau-Ponty, Riegl's haptic concept, which Deleuze and Guattari also redefined, became widespread and began to be used in the field of philosophy. Thus, the haptic concept, whose framework and conditions have a changeable structure, has given the multisensuality, which eye-centered approaches detached from the vision, back to the vision, and enabled the presence of sensory elements other than visual elements to be addressed in the vision. Therefore, haptic is very valuable for the Merleau-Ponty philosophy, which mentions the "co-collaboration" between the senses, and the "Flesh" as the "ground" of the multisensuality. Developing a definition of haptic which is independent of physical contact and bodily movement by redefining the concept of haptic through Merleau-Ponty's philosophy underlies this paper. With this study, by crosschecking the concept of haptic, which is defined as a way of seeing / a kind of gaze that does not require physical contact and does not establish a hierarchy between the senses, with the citations from Merleau-Ponty texts, it is intended to present it in a clear framework.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, Alois Riegl, haptic, multisensory, intersensuality, way of seeing, kind of gaze

* Bu çalışma, yüksek lisans tezim temel alınarak gerçekleştirilmiştir: İlke Şahin, "Algı Fenomenolojisi Bağlamında Haptik Sanat Nesnesi", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Simber Atay, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Sanat ve Tasarım Anasanat Dalı, 2020. Tez danışmanım Prof. Dr. Simber Atay ve anonim hakemlere makaleye katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Bu makale, 09.08.2020 ve 21.08.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

I. Giriş

Max Dessoir'in 1892'de biyoloji alanında tanımladığı haptik (*haptic*) kavramı, 20. yüzyılda farklı tanımlamalar ve kriterlerle çerçevesi değiştirilerek sanat tarihi, sanat eleştirisi ve felsefe alanlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu makalenin amacı, Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra felsefe alanında kullanıma giren haptik kavramının Merleau-Ponty felsefesi ile nasıl yeniden tanımlanabileceğine dair bazı düşünceler ve yaklaşımlar geliştirmektir. Bu yeniden tanımlamayla kriterleri belirlenen haptik kavramının Merleau-Ponty metinlerinden alıntılarla sağlaması yapılarak, net bir çerçevede sunulması amaçlanmaktadır. Merleau-Ponty'nin ele aldığı Ten, bakış, vücut, dokunsallık, temas, duyu ve algının oluşumu gibi konu ve kavramların güncel teori ve kavramlarla birlikte yeniden ele alınmasının, bugünden geriye dönük bir okumayla, güncel teorileri güçlendireceği öngörülmektedir.

Vücudu (*Leib*) özne ile nesne arasındaki açıklığı kapatmak için kullanan Husserl'e göre, sağ elin sol ele dokunmasıyla vücudum hem dokunan hem de dokunulan olmakta ve böylelikle, oluşan *çifte duyumsama* (*doppelempfindung*) niteliğinden de yalnızca dokunma duyusu için bahsedilebilmektedir.[1] Görmeye öncelik veren Kartezyen düşünce ve göz-merkezci yaklaşımlardan sonra, Husserl bu yaklaşımıyla duyulararası önceliği dokunmaya yöneltmektedir. Duyuların hiyerarşik bir düzende ele alınamayacağını savunan Merleau-Ponty ise Husserl'in *çifte duyumsama* yaklaşımı paralelinde, *Algının Fenomenolojisi*'nde hem dokunan hem de dokunulan olma üzerine şöyle yazar:

> [...] iki el asla aynı anda birbirleri için dokunan ve dokunulan olamazlar. İki elimi birbirine bastırdığımda, söz konusu olan şey, yan yana konmuş iki nesneyi algılar gibi birlikte hissedeceğim iki duyum değil, iki elin sırayla "dokunan" ve "dokunulan" işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir.[2]

1 Murat M. Türkmen, "Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu", *Cogito* 88, 2017, 139.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki, 2017, ss. 140-141.

Merleau-Ponty bu yaklaşımı aynı anda gören ve görülen olma üzerine de geliştirmektedir:

> [...] dışarıdaki nesneleri bedenimle gözlemlerim, onları elime alırım, incelerim, etraflarında dönerim; bedenime gelince, onun kendisini gözlemlemem: Bunu yapabilmek için, kendisi gözlemlenebilir olmayacak ikinci bir bedene sahip olmak gerekirdi. [...] Üç kanatlı bir aynada gözlerimi görebilirim elbette ama bunlar, gözlemleyen birinin gözleridir ve yolda yürürken beklemediğim bir anda kendi hayalimi aynada görsem bile, kendi bakışımı ancak belli belirsiz yakalarım.[3]

Dolayısıyla Husserl ve Merleau-Ponty *çifte duyum* fenomenini ele alışlarıyla farklılaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra Merleau-Ponty felsefesinde bakış üzerinden nesnelerin tüm duyulara açılması da önemli bir rol oynamaktadır; Husserl'in *çifte duyumsama* ile duyular arasında oluşturduğu mesafe ve dokunmaya verdiği öncelik, Merleau-Ponty felsefesinde bakışa yönelerek de kapatılmaktadır. Merleau-Ponty'nin bakışa yönelmesinin, Husserl'deki gibi bir duyulararası hiyerarşi oluşturma olarak anlaşılmasına karşın Juhani Pallasmaa, haptik kavramı üzerine yapılan güncel çalışmaların çoğuna ilham veren *Tenin Gözleri* kitabında, şöyle yazmaktadır:

> Onun tüm felsefi yapıtı genel olarak algı ve özne olarak görme üzerine odaklıdır. Ama Merleau-Ponty'nin görme duyusu, dışarıdaki izleyicinin Kartezyen gözü değil, "dünyanın eti"nin ete bürünmüş bir parçası olan bedenli (*embodied*) görmedir.[4]

Merleau-Ponty'nin bu yaklaşımı ileriki başlıklarda detaylandırılacaktır.

Bu makalede ele alınacak olan haptik kavramı da duyulararası bir hiyerarşi kurulmadan, aksine duyulararasılığa ve çok duyulu algılamaya dair bir yaklaşımla tanımlanmaktadır. Bu nedenle, haptik kavramını yeniden tanımlayarak tüm duyulara eşit mesafeli bir haptik kavramı çerçevesi çizilmeden önce,

3 a.g.e., ss. 138 139.

4 Juhani Pallasmaa, *Tenin Gözleri: Mimarlık ve Duyular*, çeviren Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Yem Yayınları, 2016, s. 26.

çoklu duyusallığa dair güncel çalışmalara ve Merleau-Ponty metinlerindeki yerine değinilerek bir zemin oluşturulacaktır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, makalenin çerçevesi gereği, yalnızca görme duyusu, dokunma duyusu ve bu duyular arasındaki bağlantılar üzerinde durulacaktır, fakat bu bir öncelik atfetme olarak algılanmamalıdır.

Kurulacak olan çoklu duyusallık zemini üzerinden takip eden başlıklarda ise tarihsel olarak haptik kavramını tanımlayan araştırmacıların ve düşünürlerin çizdikleri çerçeveler ele alınarak, kavramın farklı alanlarda geliştirilen tanımlarına değinilecektir. Bu noktada haptik kavramına dair geliştirilen tanımlar iki ana grup altında toplanacaktır. Birinci yaklaşım, kavramı dokunma duyusu ile ilişkilendirirken, ikinci yaklaşım bakışa yönelerek dokunma duyusu kadar diğer duyuları da kapsamakta ve Merleau-Ponty felsefesiyle paralellik göstermektedir. Bu gruplama aracılığıyla değişken ve sabitleri açığa çıkan haptik kavramının Merleau-Ponty fenomenolojisi çerçevesinde yeniden tanımlanması ve Merleau-Ponty metinlerinde haptik kavramının "gizli kavram" olarak varlığının açığa çıkartılması amaçlanmaktadır. Böylelikle, ele alınan metinlerde yeniden tanımlanan kavramın kriterleri de belirginleştirilecektir. Ana kriter olarak belirlenen fiziksel teması şart koşmama, duyulararası hiyerarşi kurmama ve görme biçimi/bakış türü olma koşulları üç başlık altında Merleau-Ponty metinlerinden örneklerle desteklenirken; Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanan haptik kavramının Riegl ve Deleuze'ün haptik kavramından ayrıldığı noktalar da netleştirilecektir.

II. Çoklu duyusallık

Görülen şeylerin hissedilmesi ve algılanabilmesi için bedensel düzeydeki geçmiş deneyimlere gereksinim duyulmaktadır.[5] Algının hafızadan yararlanması, algıyı hem nesnellikten uzaklaştırmakta hem de algının oluşumunun duyulararası bir düzlemde gerçekleştiğini göstermektedir. Merleau-Ponty

5 Patricia S. Castello Branco, "Haptic visuality and neuroscience", O. Dadejik ve J. Stejskal (ed.), *The Aesthetic Dimesions of Visual Culture* içinde, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 103.

de fenomenolojisinin merkezine algının bu çoklu duyusal yapısını konumlandırmakta ve dokunsal unsurların bakış aracılığıyla algıya dahil oluşunu ele almaktadır. Buna ek olarak Türkmen, "Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu" makalesinde Merleau-Ponty felsefesinde tek "bir" dokunmanın olmadığına, duyular arasındaki "eş iş-başındalık"a ve "Ten"in,[6] duyusal çoğulluğun (multimodal duyuların) "zemin"i olduğuna değinerek, her bir duyunun da dokunsal ağlar aracılığıyla uyarılmasının Merleau-Ponty fenomenolojisindeki önemine işaret etmektedir.[7] Dokunma duyusu ile görme duyusu arasındaki bu çift yönlü etkileşim haptik kavramının yeniden tanımlanması için de kritik bir rol oynamaktadır.

Merleau-Ponty felsefesinde karşılaşılan çoklu duyusallık nöroloji alanındaki keşiflerle de desteklenmektedir. Özellikle 20. yüzyılda multimodal duyulara ve görme ile dokunma duyularının bir arada çalışmasına dair önemli keşifler yapılmıştır. Bu keşiflerin başında, 1955'te Graziano ve Gross'un yaptığı deneyler sonucunda keşfettikleri çift modlu (bimodal) nöronlar gelmektedir.[8] Dokunsal ve görsel uyaranlara cevap veren çift modlu nöronlar ile aynı nöronun farklı duyusal uyaranlara tepki verdiği ortaya çıkarılmıştır. Görme ve dokunma duyularına dair bir başka keşif de bir nesne ile ilgilenen bir insanın görsel ve dokunsal sistemlerinin birbirini eğittiğine değinen Louise Barret'in *Beynin Ötesi* kitabında ele aldığı deneyimleme sürecinde gerçekleşen dört farklı "haritalama"nın keşfidir.[9] Barret'in "yeniden girişli harita" olarak

6 "Ten = olduğum görünür'ün gören (bakış) olması olgusu, ya da, ki bu da aynı kapıya çıkar, bir iç'i olması olgusu + dış görünür'ün *görülüyor* da olması olgusu, bir uzantısı olması olgusu, vücudumun kapalılığında, ki onun varlığının içindedir." Maurice Merleau-Ponty, "Görünür ve Görünmez Notlar", çeviren Ahmet Soysal, Emre Şan (ed.), *Merleau-Ponty* içinde, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 321.

7 Murat M. Türkmen, a.g.m., ss. 149-150.

8 Edouard Gentaz, "General characteristics of the anatomical and functional organization of cutaneous and haptic perceptions", Y. Hatwell ve A. Streri (ed.), *Touching for Knowing: Cognitive Psychology of Haptic Manual Perception* içinde, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003, s. 21.

9 Louise Barret, *Beynin Ötesi*, çeviren İlkay A. Demir, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2. Baskı, 2017, s. 236.

da tanımladığı bu görsel-dokunsal ve dokunsal-görsel haritalardan biri dokunma sistemindeki aktivitenin görsel sisteme haritalanması, diğeri ise görsel sistemdeki aktivitenin dokunsal sistemde haritalanmasıyla oluşmaktadır.

Nöroloji alanındaki çift modlu nöronlar ve multimodal nöral haritalar gibi keşifler[10] ile ortaya çıkan duyulararası işbirliğine, Sartre ve Merleau-Ponty metinlerinde de yer verilmektedir. Merleau-Ponty'nin de kendi metinlerinde ele aldığı, Sartre'ın limon örneği şöyledir:

> [...] limonun sarılığı, limonu kavramanın öznel bir kipi değildir: o, limondur. [...] Aslında, limon, nitelikleri ortasında tümüyle yaygındır ve niteliklerinin her biri de ötekilerin her biri ortasında tümüyle yaygındır. Sarı olan limonun ekşiliği, ekşi olan da limonun sarılığıdır; bir pastanın rengini yeriz ve bu pastanın tadı onun biçimini ve rengini beslenme görüsü diye adlandıracağımız şeyde açığa çıkaran alettir; buna karşılık, parmağımı bir reçel kavanozuna daldırdığımda, reçelin yapışkan soğukluğu onun şekerli tadının parmaklarımda açığa çıkmasıdır.[11]

Çözümlemelerinde Sartre ve Ponge'un metinlerine yer veren Merleau-Ponty, dönemin güncel bilimsel çalışmalarına da sıklıkla referans vermektedir. 1948'de Fransız ulusal kanalında yayınlanan "Fransız Kültür Saati" radyo programı için kaydedilen sohbetlerde[12] duyulararasılığa değinen Merleau-Ponty şöyle der:

> Bir şeyin farklı niteliklerini (rengini, tadını örneğin) "görme", "koku", "dokunma" ve öbürlerinin ayrı ayrı dünyalarından gelen veriler gibi gördüğümüz sürece o şeyin birliği de gizemini korur. [...] modern psikoloji

10 Çoklu duyusallık üzerine yapılan çalışmalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İlke Şahi , "Algı Fenomenolojisi Bağlamında Haptik Sanat Nesnesi", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Simber Atay, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Sanat ve Tasarım Anasanat Dalı, 2020, ss. 59-105.

11 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çeviren Turhan Ilgaz ve Gaye Ç. Eksen, 9. Baskı, İstanbul: İthaki, 2018, s. 251.

12 Stéphanie Ménasé, "Sunuş", *Algılanan Dünya* içinde, çeviren Ömer Aygün, İstanbul: Metis, 2010, s. 7.

> de nitekim göstermiştir ki bu niteliklerin her biri, öbürlerinden kesin çizgilerle ayrılmak şöyle dursun, kendisini öbür duyuların nitelikleriyle eşleştiren duygulanımsal bir anlamla yüklüdür.[13]

Bilim ve felsefe alanlarını etkisi altına alan Kartezyen düşünce ve göz hegemonyasının ardından geliştirilen bu anti-oküler[14] yaklaşımlar duyularası işbirliğinin ortaya çıkmasına büyük katkıda bulunmuştur. Bu noktada Merleau-Ponty, nesnel düşüncenin, duyulur niteliklerden özellikle görsel niteliklere yönelmesinin nedenini şöyle açıklamaktadır: "(görsel niteliklerin) otonom bir görünüşleri vardır, en az onlar bedene doğrudan bağlanır ve bizi bir atmosfere sokmaktan ziyade bize bir nesne sunarlar."[15] Fakat hem beyin fizyolojisi alanında yapılan çalışmalarda hem de Merleau-Ponty metinlerinde görülebileceği üzere algı, farklı duyu unsurlarının hafızadan toplanmasıyla oluşmamakta, duyular bir birlik içinde algıyı oluşturmaktadır.[16] Dolayısıyla, göze verilen hegemonya, bakışa içkin diğer duyuların dışlaması nedeniyle, yalnızca göz dışı duyu ve algıları değil, görüşü, bakışı ve görsel niteliklerin değerlendirilmesini de noksan bırakmaktadır. Başka bir deyişle, gözün

13 Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, ss. 27-28.

14 Gözmerkezcilik karşıtı

15 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, ss. 432-433.

16 "Algılamak, kendisini tamamlayabilecek bazı hatıraları beraberinde getiren bir izlenimler çokluğunu hissetmek değil, verilerin oluşturduğu bir kümelenmeden içkin bir anlamın fışkırdığını görmektir ki bu anlam olmadan hatıralara çağrı yapmak mümkün olmaz." (a.g.e., s. 54.) Merleau-Ponty felsefesinde algı duyum, izlenim, duyusal veriler, duyusal hafıza gibi belirli alanlarda gerçekleşmemektedir; bütünlüklü bir yapıda olan algı, belirli ilişkilerin kavranmasını içermekte, dolayısıyla da bütünlüklü vücutsal bir kavrayışla gerçekleşmektedir. Merleau-Ponty bu noktada Gestalt psikolojisinin verilerinden yaralanmaktadır: "Alanın bir parçasının ayrılıp ayırt edilmesini sağlayan şey, geleneksel psikolojiye göre geçmiş deneyimlerin anısıdır, bilgisidir. *Gestalt psikolojisi*ne göre bir nesne, 'anlam'ı (*meaning*) yoluyla değil, algımız içerisinde sahip olduğu özel yapı nedeniyle belirgin hale gelir: 'bir zemin üzerindeki figür'ün yapısı." (Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Yusuf Yıldırım, İstanbul: Alfa, 2017, s. 26.) "Gestalt Psikolojisinin psikojeneze dair önerdiği ilke, gelişimin basit bir ekleme ya da toplamayla değil, bir yeniden-organizasyon ile gerçekleştiğidir. Gelişim, mesele algıya geldiğinde, izlenimler mozaiğinden bir bağlantılı nesneler dünyası ortaya çıkarmaz; yanlış ya da başka türlü bağlanmış bütünlerden, daha iyi eklemlenmiş bütünleri çıkarır." (a.g.e., ss. 33-34.)

yalnızca "optik" yönü incelemeye alınarak duyuların algı oluşumundaki birliğinin göz ardı edilmesi; ilgi odağı olan görsel algı mekanizmasının aydınlatılmasını da olanaksız hale getirmiştir. Bu bağlamda, görme ve dokunma gibi birbirinden ayrı ele alınan duyulara eşit mesafeye konumlanan haptik algıyı tekil olarak ele almak, kavramın geçmişte çizilmiş çerçevelerini ve ele alınan kriterlerini değerlendirmek ve Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi çerçevesinden yeniden tanımlamak kritik bir rol oynamaktadır. Bu yaklaşım aracılığıyla dokunma, görme veya işitme ayırmaksızın duyular ve bu duyuların işbirlikleriyle ortaya çıkan/çıkma ihtimali olan diğer algı türlerine dair de yeni yaklaşım ve kavramlar geliştirmek mümkündür.

III. Haptik kavramı

Haptik etimolojik olarak Yunanca dokunma veya kavrama yetisi anlamına gelen *haphe/haptikos* kökünden türeyen *haptesthai* kelimesine dayanmaktadır. *Haptesthai* ile ilk kez Aristoteles'in *Ruh Üzerine* (*Peri Psükhe*) ve *De Sensu et Sensibilibus* metinlerinde karşılaşılır; burada haptik, dokunsal duyumlara atıfta bulunmak için kullanılmaktadır.[17]

Nörobiyoloji, felsefe ve sanat tarihi alanlarında haptik kavramı için farklı tanımlamalar geliştirilmiştir. Günümüzde haptik kavramı yaygın olarak dokunma duyusu ve *dokunsal* (*tactile*) kavramıyla ilişkilendirilerek kullanılmaktadır.[18] Bu kullanımlarda haptik, dokunsal algı gibi fiziksel bir temasın varlığı koşulunda oluşmaktadır; bu sebeple dokunsallıkla yakından ilişkilidir. Örneğin, Paterson'a göre haptik, propriosepsiyon (özduyum), kinestezi (devinduyum) ve vestibular sistem (denge duyusu) gibi bedenlilik hissini oluşturan somatik duyumsamaları işaret etmektedir.[19] Güncel Oxford sözlükte ise haptik, "dokunma duyusuyla ilgili, özellikle dokunma ve özduyum duyularını kullanarak nesnelerin algılanması ve manipülasyonuyla ilgili" şeklinde

17 Mark Paterson, *The Senses of Touch*, New York: Berg, 2007, s. 4.

18 Türkçe çevirilerde "haptic" kavramının, dokunsal olarak çevrilmesi de söz konusudur.

19 Mark Paterson, a.g.e., s. 4.

açıklamaktadır.[20] Fiziksel temasın şart koşulduğu bu yaklaşımlardan, birinci yaklaşım olarak bahsedilecektir.

İkinci yaklaşım ise, daha önce ele alındığı üzere görsel algının oluşumunda dokunsal verilerden yararlanıldığına dair araştırmaların sonucunda fiziksel temasın şart koşulmadığı bir haptik tanımlamaktadır. Bu tanımlamalar haptik kavramını "göze içkin" bir algı veya bir "bakış/görüş biçimi" olarak ele almaktadır. Dokunsal algı ve duyumsamanın koşulu olan fiziksel bir dokunma eyleminin zorunlu kılınmadığı bu tanımlamalarda, Kartezyen düşüncenin gözmerkezci yaklaşımından doğan "optik bakış"tan ayrılan "haptik bakış", dokunsal duyumsamalar da dahil olmak üzere farklı duyuların görme ile işbirliğinden doğmaktadır.

Bu makalede ele alınan haptik, ikinci yaklaşıma uygun olarak, görsel, dokunsal ve işitsel duyumsamaya dair unsurların bir aradalığı ile oluşan, fiziksel temasın şart koşulmadığı bir kavram olarak ele alınmaktadır. Fakat öncelikle hem kavramın Merleau-Ponty metinleri için önemini hem de neden haptik kavramının seçildiğini netleştirmek adına farklı yaklaşımları da içeren kısa bir haptik kavramı tarihini ele almak faydalı olacaktır.

IV. Haptik kavramının tarihçesi

19. yüzyılın sonlarında haptik, Max Dessoir'in *Über den Hautsinn* kitabında tanımlanmıştır. Dessoir, *optik* ve *akustik* terimlerine atıfta bulunarak haptik terimini, "insan dokunuşunun bilimi"ni tanımlamak amacıyla önermiştir.[21] Dessoir'in haptik kavramını kazandırdığı alanlarda kavramın anlam çerçevesi değiştirilmiş ve yeni tanımlamalar geliştirilmiştir. 2003 yılında Yvette Hatwell tarafından bedensel hareketler üzerine yapılan kinestetik duyu çalışmalarında, fiziksel temas ile oluşan yüzeyel (kutanöz) duyuların bir türü

20 "Haptik", *Lexico Powered by Oxford*, URL: https://www.lexico.com/definition/ haptic, (erişim: 10 Mart 2020).

21 Martin Grunwald ve Matthias John, "German pioneers of research into human haptic perception", M. Grunwald (ed.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications* içinde, Basel, Berlin, Boston: Birkhäuser Verlag, 2008, s. 22.

olarak *haptik-duyu* tanımı yapılmıştır.[22] Haptik algı alanına dair yapılmış çalışmalardan, 2008 yılında yayımlanan *Human Haptic Perception: Basics and Applications* kitabının editörlüğünü üstlenen ve 2017 yılında yayımlanan *Homo hapticus: Warum wir ohne Tastsinn nicht leben kinnen*[23] kitabının yazarı Martin Grunwald haptik kavramını "insan ve hayvanların dokunma sistemlerinin algılanmasını inceleyen disiplinlerarası bilim dalı" olarak, haptik algıyı ise "kişinin dış çevreyle kendi vücudunun aktif fiziksel teması ile doğan algı" olarak tanımlamıştır.[24] Dolayısıyla Dessoir, Hatwell ve Grunwald fiziksel teması şart koşmakta ve birinci yaklaşım içerisinden haptik tanımı yapmaktadır.

Felsefe alanında ise haptik kavramına Deleuze'ün metinlerinde detaylı olarak yer verilmiştir. Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı* kitabında Alois Riegl'e işaret ederek, haptik kavramını sanat eleştirisinde ilk kez kullananın Riegl olduğunu belirtmekte ve kavramı şöyle açıklamaktadır: "[...] haptik kelimesi, gözün dokunmayla dışa bağlı bir ilişkisini değil, bir 'bakış imkânını', optikten ayrı bir görüş tipini ifade eder..."[25] Laura U. Marks ise 2000 yılında yayımlanan *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment and the Senses* kitabında, sinema alanında kavramı yeniden tanımlamakta ve Bergson, Deleuze ve Guattari'nin bedenlilik, dokunsallık ve çoklu duyusal (*multisensory*) görsellik kavramlarını sentezleyerek[26] sinemada *haptik görsellik* koşullarını ele almaktadır. Marks'ın tanımladığı *haptik görsellik*, Deleuze'ün optik-görüntü kavramından farklı olarak kullanılmaktadır,[27]

22 Yvette Hatwell, "Introduction: Touch and cognition", Y. Hatwell ve A. Streri (ed.), *Touching for Knowing: Cognitive Psychology of Haptic Manual Perception* içinde, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003, s. 2.

23 Martin Grunwald, *Homo Hapticus - Neden Dokunmadan Yaşayamayız*, çeviren Yasemin Wöhler, İstanbul: Totem Yayınları, 2019.

24 a.g.e., s. 230.

25 Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çeviren Can Batukan ve Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009, s. 114.

26 Laura U. Marks, "Laura U. Marks", URL: https://www.sfu.ca/~lmarks/styled-7/, (erişim: 17 Aralık 2019).

27 Laura U Marks, *The Skin of the Film Intercultural Cinema, Embodi ent, and the Senses*, Durham, Londra: Duke University Press, 2000, s. 131.

fakat haptik kavramını "gözlerin dokunma organları gibi işlev görmesi"[28] üzerinden ele alan Marks da Deleuze gibi, kavramı tanımlarken Riegl'e referans vermektedir. Bu noktada Merleau-Ponty metinlerinde arayacağımız haptik kavramının temelini atan Alois Riegl'in, kavramı geliştirme motivasyonunu, sürecini ve *haptik görsellik* koşullarını detaylı olarak ele almak gerekmektedir.

V. Alois Riegl'de haptik

Haptik görsellik (*haptic visuality*) kavramını literatüre kazandıran Avusturyalı sanat tarihçisi Alois Riegl, dokunsal unsurların göz ardı edildiği *optik görsellik* yaklaşımının aksine, görsellikte dokunsallığın önemine değinmektedir.[29] Riegl metinlerinde haptik kavramına ilk kez 1901 yılında yayımlanan *Spätrömische Kunst-Industrie* eserinin notlar bölümünde yer verilmiştir. Ota Yoshitaka, daha sonra Deleuze'ün de etkilenerek ele alacağı bu kavramın aslında metnin orijinalinde kullanılmadığına dikkat çekerek, editör Emile Reisch'in önsözünü aktarır: "Riegl bu esere yapılan bir eleştiriye yanıt olarak düşüncesinin ifadesi için 'taktisch' kelimesinin uygun olmadığını ve bunun yerine 'haptisch' kelimesini kullanmış olması gerektiğini söylemiştir."[30] Riegl'in notlar bölümüne haptik kelimesini eklemesi, bu kavramın sanat ve felsefe literatüründe de kendi yerini bulmasını sağlamış, fakat bu yer edinme notun eklenmesinden yaklaşık 80 yıl sonra gerçekleşmiştir. Bunun en temel nedeni, Riegl'in eserlerinin, 1980'lerin başına değin 50 sayfa haricinde İngilizceye çevrilmemesi ve dolayısıyla Worringer, Panofsky ve Benjamin gibi çağdaşları kadar yayılamamış olmasıdır.[31] Riegl'in Almanca diline hâkim olmayan araştırmacı ve düşünürler tarafından keşfi, bir başka Avusturyalı sanat tarihçisi

28 a.g.e., s. 162.

29 Patrícia S. Castello Branco, "Haptic visuality and neuroscience", O. Dadejik ve J. Stejskal (ed.), *The Aesthetic Dimesions of Visual Culture* içinde, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 105.

30 Ota Yoshitaka, "What is 'the Haptic'?: Consideration of Logique de la Sensation and Deleuze's theory of sensation", *The Japanese Society for Aesthetics* 17, 2013, s. 14.

31 Kathryn Brush, "Reviews", *The Art Bulletin* 76(2), 1994, s. 335.

olan Otto Pächt'in *The Burlington Magazine*'de 1963 yılında yayımlanan "Art Historians and Art Critics - vi: Alois Riegl" makalesiyle gerçekleşmiştir. 1976 yılında ise Henri Zerner "Alois Riegl: Art, Value and Historicism" makalesini yazmış ve bu yazıların katkısıyla 20. yüzyılın sonlarına doğru Riegl'e olan ilgi artmıştır. Haptik kavramının fiziksel temas şartı koşulmadan bir görme biçimi/bakış türü olarak tanımlandığı *Spätrömische Kunst-Industrie* kitabı nihayetinde 1985'te İngilizceye çevrilmiştir; fakat Iversen bu çevirinin de fiyatı sebebiyle ulaşılamaz olmasının, Riegl'in düşünce ve kavramlarının yayılmasını geciktirdiğinin altını çizmektedir.[32] Bu gecikmenin önemine ileride değinilecektir.

Riegl, sanat tarihi ve eleştirisi alanına kazandırdığı haptik kavramı için kendisinden önceki tanımlamalarından bağımsız bir tanım geliştirmiştir. Riegl'in *haptik görsellik* kavramını geliştirmesinin temel amacı, Antik Mısır sanatını Antik Yunan ve Geç Roma sanatından ayrıştıran unsurları belirginleştirmektir.

Görsel 1 *Akhenaton ve Nefertiti üç kızı ile, MÖ 1340. Limestone. Yükseklik 32,5 cm. Egyptian Museum of Berlin, Almanya*

32 Margaret Iversen, *Alois Riegl: Art History and Theory*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993, s. 3.

Riegl, Antik Mısır sanatçısının rölyeflerdeki ana hatları vurgulayarak üçboyutlu uzamı dokunsal niteliklerle oluşturduğuna değinmektedir. Bu rölyeflerde zemin ve figür aynı yükseklikte konumlanmakta ve derinlikle birbirinden ayrılmakta, derinlik kontur görevi görmektedir; göz, figürü derinlik ile ayrıştırmaktadır.[33] Riegl'e göre "kaçınılmaz olarak dokunma duyusu ile ilgili" olan Antik Mısır rölyeflerine, bu duyumsamayı yakalayabilmek adına yakından bakılmalıdır.[34] Dolayısıyla izleyicinin konumu önem kazanmakta, *haptik görsellik* ile *yakın görüş* kavramları bir arada tanımlanmaktadır. *Yakın görüş*te zemin ile figür *el-ile-araştırılır*, *haptik düzlem*de rölyef dokunur gibi görülür; Riegl, gölge ve derinlik ile üçboyutlu algının reddedildiği bu görüşü *el-ile-yoklar-gibi-görmek* (*seeing like groping*) olarak ifade etmektedir.[35] Geç Roma İmparatorluğunda karşılaşılan *optik düzlem/uzak-görüş* ise derin gölgelerle elde edilen kesintiler nedeniyle dokunsal değildir ve tamamen optiktir.[36] Bu nedenle, Riegl'in haptik kavramı için en önemli kriterler gölge-kontur ilişkisi, figür-zemin ilişkisi ve izleyicinin görüş mesafesidir; fiziksel temastan ve bedensel hareketten ayrı tanımlanmasına rağmen "Riegl'in haptiği" bedenin konumuna ve mesafesine dair koşullar öne sürmektedir.

VI. Gilles Deleuze'de haptik

Riegl'in eserlerinde haptik kavramı ile karşılaşarak etkilenen ve kavramı kendi eserlerinde yeniden ele alan Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı* kitabında haptik kavramını detaylandırmaktadır. Ancak, bu kitaptan yaklaşık bir yıl önce yayımlanan, Guattari ve Deleuze'ün birlikte kaleme aldığı *Mille Plateaux* (Bin Yayla) kitabının "Kaygan ve Pürtüklü" ("Le lisse et le strié") bölümünde de haptik kavramı ele alınmıştır. Burada tanımı yapılan *kaygan mekân* çöl, step, deniz, buzul mekânı gibi boyutsuz ve çok yönlüdür;

33 Gilles Deleuze, a.g.e., s. 113.

34 Vernon Hyde Minor, *Sanat Tarihinin Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017, ss. 146-147

35 Ota Yoshitaka, a.g.m., s. 15.

36 Margaret Iversen, a.g.e., s. 79.

biçimlenmiş şeylerden ziyade vakaların (*heccéite*) bulunduğu mekân olması nedeniyle de bu mekânlarda haptik bir algı söz konusudur.[37] Deleuze ve Guattari bu metinde haptik kavramını şöyle açıklar:

> Haptik, "dokunulur"dan çok daha güzel bir kelimedir, çünkü iki duyu organını birbirine karşıt gibi koymaz; bizzat gözün optik olmayan bu işleve de sahip olabileceğini varsaymamıza izin verir. Bu *yakınlaştırılmış görüş-haptik mekân* çiftine kaleme aldığı harikulade sayfalarda temel estetik bir statü veren, Alois Riegl'dir. Buna rağmen, bir risk almak ve bu kavramları serbestçe kullanabilmek adına, Riegl'in önermiş olduğu kriterleri geçici olarak göz ardı etmeliyiz.[38]

Böylelikle Riegl'in biyoloji ve psikoloji alanlarındaki kullanımından farklı bir tanımlamayla sanat tarihi alanına kazandırdığı haptik kavramı, Deleuze ve Guattari'nin metniyle de felsefe alanına kazandırılmıştır. Fakat Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı* kitabında haptik kavramına karşı farklı bir yaklaşım geliştirmekte, kavramın sınırlarıyla oynayarak yeniden ve daha detaylı tanımlamalar yapmaktadır.

Deleuze, bu metninde Riegl'in haptik kavramından, kavramı hareket halindeki el, elin hareketi ve bu hareketin bağlamında oluşan dokunma duyusu ve renk kavramı unsurlarıyla tanımlayarak uzaklaşmıştır.[39] Deleuze'ün el ile göz arasındaki ilişki ve tâbi oluş üzerinden sınıflandırdığı *diyagram*, dört farklı tavırdan oluşmaktadır; bunlar: *manuel tavır*, *haptik tavır*, *dokunsal tavır* ve *dijital tavır*'dır.[40] Deleuze, bu dört tavırdan biri olan haptik tavrı şöyle tanımlar:

> [...] ne herhangi bir yönde sıkı bir tâbiyetin ne de yarım yamalak bir tâbiyetin veya virtüel bağlantının söz konusu olduğu ama görüşün kendisi, optik işlevinden ayrı, kendine has ve kendinden başkasına ait

37 Gilles Deleuze ve Pierre-Félix Guattari, "Kaygan ve Pürtüklü", çeviren Ali Akay ve Sibel Yardımcı, *Teorik Bakış* 5, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014, s. 181.

38 207.

39 Ota Yoshitaka, a.g.m., s. 15.

40 Gilles Deleuze, a.g.e., ss. 97-144.

> olmayan bir dokunma işlevini keşfettiği durumda haptik olandan bahsedeceğiz. O zaman ressam, gözleriyle dokunduğu ölçüde gözleriyle boyuyor diyeceğiz.[41]

Bu tanımlamalarla Deleuze, haptik ve dokunsal tavrın farkını açıkça ortaya koymaktadır. Böylelikle *haptik-dokunsal* (*haptic-tactile*) kavramlarının farklılıkları belirginleşirken, bir yandan da haptik kavramının değiştirilebilir ve yorumlanabilir karakteri ortaya çıkmıştır.[42]

Özetle Riegl ve Deleuze, haptik kavramını bakışa içkin bir dokunsallık ve bir görme biçimi olarak ele almaları noktasında uzlaşmaktadırlar. Fakat yine de Riegl'de *haptik görsellik*, izleyicinin mesafesi ve eserde oluşturulan yüzeylerin derinlikleri ile ilişkiliyken, Deleuze'de *haptik tavır* sanatçının üretim ânında göz ile eli arasındaki ilişki üzerinden kurulmaktadır.

Bu noktada Deleuze'ün *haptik tavır* için yazdığı, "O zaman ressam, gözleriyle dokunduğu ölçüde gözleriyle boyuyor diyeceğiz" ifadesi Merleau-Ponty'nin "Cézanne'ın Kuşkusu" metninde görsel algı ile dokunsal algının birbirine içkinliğini ele aldığı şu ifadelerini hatırlatmaktadır:

> Cézanne rengi biçim ve derinliği veren dokunsal duyguları ima etmek için kullanmaz. Dokunma ile görme arasındaki bu farklar o ilk algıya yabancıdır. Ancak insan bedeninin bilimi sayesinde sonunda duyularımız hakkında ayırt edici olabiliriz. Yaşanan nesne, duyularımız sayesinde ne keşfedilir ne de yeniden inşa edilir; bize kendini başından beri bu katkıların neşrolduğu merkez olarak sunar. Şeylerin derinliğini, düzgünlüğünü, yumuşaklığını, sertliğini görürüz. Hatta Cézanne kokularını bile gördüğümüzü iddia eder. Eğer ressam dünyayı ifade edecekse, renklerin düzeni bu asıl bölünmez Bütünü (*Tout indivisible*) taşımalıdır.[43]

41 a.g.e., s. 144.

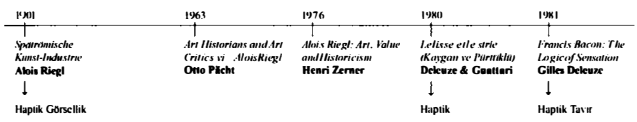
42 İngilizce metinlerin Türkçe çevirilerinde "haptic" kelimesinin "haptik" yerine "dokunsal" olarak çevrilmesi söz konusudur; bu durum Türkçe kaynaklarda kavramla karşılaşmayı zorlaştırmaktadır.

43 Maurice Merleau-Ponty, "Cézanne'nin Kuşkusu", *Cogito* 88, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 51-52.

Merleau-Ponty metinleri ile Riegl'in *haptik görsellik* için ve Deleuze'ün *haptik tavır* için geliştirdiği tanımlamalar arasındaki paralelliklere daha detaylı olarak değinildiğinde, Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanan haptik kavramının Riegl'in ve Deleuze'ün tanımlamalarından nasıl ayrıştığı da ortaya çıkacaktır.

VII. Merleau-Ponty felsefesi ile haptik kavramını yeniden tanımlamak

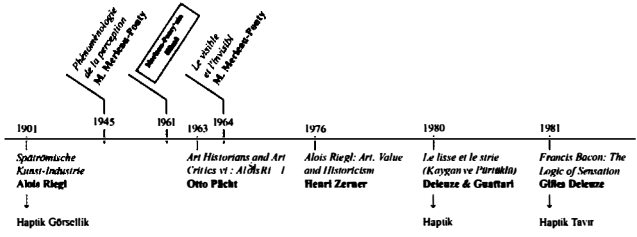
Daha önce de belirtildiği üzere Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanacak haptik kavramı için görsel ve dokunsal duyumsamaya dair unsurların bir aradalığı ile oluşan ve fiziksel temasın şart koşulmadığı bir bakış türüne yönelik tanımlamalar önem kazanmaktadır. Bu sebepten dolayı Riegl'in ve Deleuze'ün kavramı geliştirme süreçleri göz önünde bulundurulmakta, makalenin kapsamı gereği diğer düşünürlerin süreçleri detaylandırılmamaktadır. Bu bağlamda oluşan haptik kavramının süreci aşağıda görsel olarak sunulmuştur.



Görsel 2 *Riegl'den Deleuze'e haptik kavramının süreci. Tasarım: İlke Şahin.*

Görsel 2'de de görülebileceği üzere Riegl'in biyoloji alanının dışına çıkardığı haptik kavramı, Otto Pächt'in 1963'te Riegl'i ele aldığı, bir dönüm noktası olarak kabul edilebilecek olan makalesinden 17 yıl sonra, 1980'de Deleuze ve Guattari tarafından felsefe alanına, 1981'de ise Deleuze tarafından sanat felsefesi alanına kazandırılmıştır. Bu tabloya ikinci bir katman olarak Merleau-Ponty'nin algıların bir aradalığına değindiği, görme ile dokunma duyularına eşit mesafeli bir algının tanımını yaptığı *Algının*

Fenomenolojisi ve "Ten" ve "bakış"a yöneldiği, fakat ölümü nedeniyle tamamlayamadığı[44] *The Visible and the Invisible* eklendiğinde ise aşağıdaki çizelge oluşmaktadır:



Görsel 3 *Riegl'den Deleuze'e haptik kavramının süreci ile Merleau-Ponty'nin Algının Fenomenolojisi ve The Visible and the Invisible eserlerinin bir arada gösterildiği zaman çizelgesi. Tasarım: İlke Şahin.*

Bu çizelgeye bakılarak şu sorular sorulabilir: Güncel çalışmalara olan hâkimiyetiyle bilinen Merleau-Ponty, 1961'de ölmeseydi ve *The Visible and the Invisible* üzerine çalışmaya devam ettiği dönemde, Pächt'in ve Zerner'in (ve diğer yazarların) metinleri aracılığıyla etkisi artan Riegl'in haptik kavramıyla karşılaşsaydı, bu kavramın çerçevesini yeniden tanımlayarak metinlerinde kullanır mıydı? Dokunsal ağlar aracılığıyla uyarılan duyulara ve duyusal çoğulluğun (multimodal duyuların) "zemi "i olduğunu ileri sürdüğü Ten'e dair düşüncelerine bu yaklaşıma dair geliştirilmiş bir haptik kavramını dahil eder miydi? Riegl'in eleştirilere yanıt amacıyla notlar bölümüne eklediği haptik kavramına, Merleau-Ponty de *The Visible and the Invisible* yapıtında yer verir miydi? "Yeni bir ten ve görüş ontolojisi geliştirmeye yönelik felsefe düşünceleriyle resim konusunun çakıştığı noktada kaleme aldığı"[45] *Göz ve Tin* metnine de Riegl'in sanat tarihine bir görüş tavrı olarak dahil ettiği haptik kavramı dahil

44 Emre Şan, "Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşamöyküsü", *Cogito* 88, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 19.

45 Ahmet Soysal, "Giriş", *Göz ve Tin* içinde, 4. Basım, İstanbul: Metis, 2016, s. 8.

edilir miydi? Bu soruların yaratacağı spekülasyonlar, makalenin ana motivasyonunu oluşturmaktadır. Bu motivasyonla yeniden tanımlanacak haptik kavramının unsurları Merleau-Ponty alıntılarının fiziksel temas, duyulararasılık ve görme biçimi/bakış türü başlıkları altında gruplandırılmasıyla araştırılabilir.

VIII. Merleau-Ponty felsefesindeki haptik kavramının unsurları

1. Fiziksel temas

Merleau-Ponty, elle temas edilen yüzeylerin dokunsal unsurlarının hafızada[46] barındırılması sonucunda, "bedenimizin ona asla fiili olarak dokunmadığı kısımlarıyla" da bu nesnelere dokunabilmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.[47] Dolayısıyla, nesneye bedenimizin bir bölümüyle temas etmek, bu nesneyle fiziksel bir temas olmaksızın, dokunsal unsurlarının bedenin farklı yerlerinde de duyumsanabilmesine yol açmaktadır. Böylece, Merleau-Ponty felsefesinde dokunsal unsurların algı sürecine dahil olması için fiziksel temas şartı kalkmaktadır.

Bunun yanı sıra, iki gözle görme sırasında gözlerin kurduğu işbirliği örneği üzerinden, algı sırasında duyuların iletişim kurduğuna değinilen[48] Merleau-Ponty felsefesinde, bir nesneye dair dokunsal, görsel ve işitsel unsurlar ("bir bardağın kırılganlığı, katılığı, saydamlığı ve billur sesi") "tek bir varlık tarzını" yansıtmaktadır.[49] Bu yaklaşım ile nesnenin sesinden dokunsal unsurlarının,[50] tadından görsel unsurlarının veya görüntüsünden işitsel unsurlarının algılanabilirliğine dair örneklere Merleau-Ponty metinlerinde sıklıkla yer verilmektedir. *Algının Fenomenolojisi*'nde duyuların "kendilerini şeyin yapısına açarak" kurduğu iletişim farklı yapıdaki nesneler üzerinden şöyle örneklenmektedir:

46 "Hafıza burada sadece, kendisini doğurmuş olan algının iskeletini açığa çıkarır." Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 428.

47 a.g.e., ss. 427-428.

48 a.g.e., s. 319.

49 a.g.e., s. 430.

50 kaldırım taşlarının sertliğini ve eşitsizliğini bir arabanın gürültüsünde işitirim ve 'yumuşak', 'donuk' veya 'kuru' bir gürültüden bahsetmek son derece mantıklıdır." a.g.e., s. 314.

> Çeliğin esnekliğini, kor halindeyken nasıl sündüğünü, rende bıçağının nasıl sert olduğunu, düşen parçaların yumuşaklığını görürüz. Nesnelerin biçimi geometrik kontur değildir: Kendi doğalarıyla belli bir ilişkisi vardır ve görmeyle aynı anda tüm duyularımıza hitap eder. Keten veya pamuk kumaştaki kıvrımın biçimi, bize ipliğin esnekliğini veya kuruluğunu, kumaşın soğukluğunu veya ılıklığını gösterir. Son olarak görülür nesnelerin hareketi, görsel alanda onlara karşılık gelen renk lekelerinin basitçe yer değiştirmesi değildir. Bir kuşun havalandığı dalın hareketinde onun bükülebilirliği veya esnekliğini okuruz, böylece elma dalı ile kayın dalı dolaysızca birbirinden ayrılır.[51]

Göz ve Tin'de ise Merleau-Ponty görüş "aracılığıyla" yıldızlara ve güneşe dokunulduğunu kaleme almıştır.[52] Açıktır ki, Merleau-Ponty felsefesinde dokunsal unsurlar, fiziksel bir temasa gerek duyulmaksızın diğer duyular aracılığıyla algıda açığa çıkmaktadır. Duyuların bir aradalığına, ayrıştırılamazlığına ve içkinliğine işaret eden bu yaklaşım, dokunsal unsurları içeren algının yalnızca dokunsallığa ilişkin olarak tanımlanmasını da engellemektedir.

Bu noktada duyulararası hafıza ve iletişimin yanı sıra Merleau-Ponty'nin derinlik yaklaşımına ve dokunulan-dokunan zıtlığının kesişmeli yapısına da değinmek gerekmektedir. Merleau-Ponty derinliğin hep yeni kaldığına ve devamlı arandığına işaret ederek, derinliğin "yaşamda bir kez değil de bütün yaşam boyunca" araştırılması gerektiğini ileri sürmektedir.[53] Daha önce ele alındığı üzere derinlik, Riegl'in *haptik görsellik* kavramının oluşması için bir koşuldur ve rölyeflerde kontur görevi görerek, üçboyutlu algının reddedilmesine ve gözün *el-ile-yoklar-gibi-görme*sine yol açmaktadır. Merleau-Ponty'de ise derinlik,

> boyutların bir tersine çevrilebilirliğinin; her şeyin aynı anda olduğu, yükseklik, genişlik ve uzaklığın ondan çıkarıldığı toptan bir "yerelli-

51 a.g.e., s. 313.

52 Maurice Merleau-Ponty, *Tin*, çeviren Ahmet Soysal, 4. Basım, İstanbul: Metis, 2016, s. 75.

53 a.g.e., s. 63.

> ğin"; bir sözcükle, bir şeyin burada olduğunu söyleyerek ifade edilen bir hacimliliğin deneyimidir.[54]

Merleau-Ponty'nin derinlik yaklaşımı ile "zıtlıkların (görünür-görünmez, dokunan-dokunulan vb.) kesişmeli yapısı" ortaya konmakta ve bu zıtlıkların "ayrılık içinde özdeşliği ya da aksine birliği" açığa çıkartılmaktadır.[55] Bu noktada haptik kavramının tanımı, dokunan-dokunulan kesişimi/birliği/özdeşliği üzerinden kurulabilir; konuşabilen olarak dinleyebilen konumuna yerleşilebildiği ve konuşmayı öğrenmenin yalnızca konuşulanı deşifre etmeyi sağlaması örneğindeki gibi, dokunulan olarak dokunan ile kurulabilen özdeşlik, fiziksel temas şartını ortadan kaldırmaktadır.

Dolayısıyla Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanacak haptik kavramı, nöroloji ve psikoloji alanlarında tanımlanan bedene, harekete ve fiziksel temasa tâbi "kişinin dış çevreyle kendi vücudunun aktif fiziksel teması ile doğan algı" olan haptik tanımından ayrılmaktadır. Bu yeniden tanımlanan haptik, duyulararasılığı, multimodal nöronları ve çoklu nöral haritalamaları kapsayarak, dokunsal unsurların hafıza ve duyulararası iletişim ile algıya dahil olduğu, farklı duyuların birliğinden oluşması ve dokunan-dokunulan zıtlığının kesişmeli yapısı ile birinci yaklaşımdaki fiziksel temas şartından, Riegl'in tanımlamalarındaki mesafeden ve Deleuze'deki göz ve el ilişkisinden bağımsızlaşmaktadır.

2. Duyulararasılık

Husserl'in duyular arasında dokunmaya öncelik vermesi karşısında, Merleau-Ponty'nin "bakışı, dokunmaya karşı radikal bir biçimde öne çıkardığı"nı belirten Türkmen'in Dastur'dan alıntılayarak belirttiği üzere, Merleau-Ponty felsefesi duyulara eşit mesafeli bir tutum sergilemektedir.[56] Dokunma ve görme duyusu özelinde baktığımızda, Merleau-Ponty görsel deneyimin "dolay-

54 a.g.e., ss. 63-64.

55 Emre Şan, "Estetik Dünyanın Logosu", Zeynep Direk (ed.), *Dünyanın Teni* içinde, İstanbul: Metis, 2017, s. 230.

56 Murat M. Türkmen, a.g.m., ss. 137-138.

sızca her yerde mevcut olduğumuza ve hiçbir yere yerleşmediğimize dair bir yanılsama" vermesi sonucu, görsellikle "dünyayı kurduğumuzu" düşünmenin bir yanılgı olduğunu belirtmektedir.[57] Böylelikle Merleau-Ponty, Husserl'in dokunmaya dair geliştirdiği fikirleri aşarak dokunmayı ve görmeyi "birbirine yakınlaştırmıştır".[58] Duyulararası bir hiyerarşiye karşı Merleau-Ponty düşüncesinde duyulararasılık, "kalıcı niteliklerin bir birlikteliği" veya "bu birlikteliğin mefhumu" değildir; duyusal nitelikler "birlikte, bir ve aynı şeyi kurarlar."[59] Bunun yanı sıra Merleau-Ponty, üç ayrı fenomen olarak ele aldığı görsel temsilleri, dokunsal verileri ve motor becerileri de davranışın birliğine yerleştirmektedir.[60]

Goldstein'dan alıntılayarak "saf dokunsal"ın yalnızca patolojik bir fenomen olduğuna değinen Merleau-Ponty, dokunsal ve görsel deneyimlerin içkinliğine dair şunları yazmıştır:

> Dokunsal deneyim, bir yandan "görsel" deneyimi çeşitlendirirken, her ikisinin de kendine has nedenselliğini bulabilecek şekilde sabit tutabileceğimiz ayrı bir koşul değildir; davranış da bu değişkenlerin bir işlevi değildir, bunların her biri diğerinin tanımında varsayıldığı gibi, davranış da her birinin tanımı içinde varsayılır.[61]

Bu alıntıda kaleme alınan "dokunsal deneyimin, görsel deneyimi çeşitlendirmesi" noktası, Merleau-Ponty metinlerinde bir gizli kavram olarak haptiğin varlığını göstermektedir.

Bu yaklaşımı desteklemek amacıyla Merleau-Ponty'nin duyulararası hiyerarşi kuran düşüncelere karşın saf-dokunsal veya saf-görsel deneyimin ele alınma imkânını sorgularken yönelttiği soruya da değinilebilir:

57 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 427.

58 Gülcevahir Şahin Granade, "İkilikten Ontolojik Ten Kavramına", *Dünyanın Teni* içinde, s. 181.

59 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, ss. 428-429.

60 a.g.e., s. 175.

61 a.g.e., s. 174.

> Örneğin dokunmanın kendiliğinden mekânsal olmadığını göstermek istiyorsak, körlerde veya psişik körlük vakalarında saf bir dokunsal deneyim bulmaya ve onun mekâna göre eklemlenmediğini göstermeye çalışabiliriz ama bu deneysel kanıtlar, kurmaya çalıştıkları şeyi varsayarlar. Gerçekten de körlüğün ve psişik körlüğün, hastanın deneyiminden sadece "görsel verileri" çıkarmakla yetindiğini ve dokunsal deneyimin yapısını etkilemediğini nasıl bilebiliriz?[62]

Merleau-Ponty'nin görsel verilerin eksilmesinin görsel deneyimi etkilediği gibi dokunsal deneyimi de etkilediği şeklindeki yaklaşımı tam tersi yönden de ele alınabilir. Dokunsal verilerin eksilmesinin, dokunsal deneyim kadar görsel deneyimi etkilemediğini nasıl bilebiliriz? Bu sorular görsel deneyim içerisindeki dokunsal unsurların varlığını kapsayan haptik kavramına işaret ederek, kavramı görsel deneyimi yalnızca saf-görsel unsurların oluşturduğu ileri sürülen saf-optik yaklaşımların karşısında konumlandırmaktadır.

Kör doğan ve sonradan ameliyat olarak görme duyusunu kazanan hastalar üzerine yapılan incelemeler üzerinden Merleau-Ponty, görme yetisini kazanan insanın karşılaştığı görsel mekân sonrasında önceki dokunsal deneyimlerinin yoksullaşmaya başlaması ve bu değer kaybından kaynaklanan "dokunsal deneyimin mekân algısına hazırlamadığı" [63] kanısına da karşı durur ve şu soruyu sorar:

> Mekânın kökensel olarak görmeye ait olduğunu ve oradan dokunmaya ve diğer duyulara geçtiğini kabul edersem, görünüşte yetişkin insanda mekânın dokunsal bir algısı olduğundan, en azından "saf dokunsal veriler"in yer değiştirdiğini ve görme kökenli bir deneyim tarafından kaplandığını, en sonunda içinde ayırt edilemez hale geldikleri bir toplam deneyimle bütünleştiklerini kabul etmem gerekir. Peki ama o zaman, hangi hakla bu yetişkin deneyimi içinde "dokunsal" bir pay olduğunu söyleyebilirim?[64]

62 298.

63 a.g.e., s. 305.

64 a.g.e., s. 298.

Bu örnekte de görülebileceği üzere Merleau-Ponty felsefesinde görme ve dokunma birbirlerinden ayrılarak algı çeşitlerini oluşturmamaktadır; görme duyusu ve görme duyu organı, dokunma duyusundan ayrılabilir, ayrıştırılabilir olsa dahi, söz konusu, algı ve şeylere açılma olduğunda duyulardaki bu ayrıştırılabilirlik artık söz konusu olmaktan veya keskin çizgilerle belirlenebilmekten uzaklaşmaktadır. *The Visible and the Invisible*'da ise görsel veriler ile dokunsal verilerin birliğine dair hareketlerin ve gözlerin hareketlerinin dünyayı titreştirdiğini ele alarak şöyle yazar:

> Kirpiklerimin her buluşmasında (*flutter*) perde iner ve yükselir, ancak bir an için bu tutulmayı şeylerin kendilerine atfetmeyi düşünmüyorum; önümdeki uzamı tarayan gözlerimin her hareketi ile şeyler, kendime de atfettiğim kısa bir kıvrılmaya (*torsion*) maruz kalır; ve evlerin ufkuna sabitlenmiş gözlerle sokakta yürüdüğümde, asfalt üzerindeki her adım basışla tüm elinizin altındaki tüm ortam (*setting*) titrer, sonra yerine yerleşir.[65]

Bu bağlamda Merleau-Ponty'ye göre algıda, kişinin kendi koşulları ya da kendi parçaları olarak düşündüğü şeyleri aşan, bir bütünlüğün mucizesine tanık oluruz.[66]

Özetle, Merleau-Ponty felsefesindeki

> duyusal niteliklerin bir aradalığı,
>
> davranışın birliğine yerleşen görsel temsiller, dokunsal veriler ve motor beceriler,
>
> dokunsal deneyimin görsel deneyimi çeşitlendirdiği fikri,
>
> algının duyuları ayrıştırılmasına zıt yapısı ve
>
> algının bütünlüğüne dair yaklaşımlar dolayısıyla haptik kavramı oldukça önem kazanmaktadır ve bakışta "optik"ten bahsedilemez.

65 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University, 1968, s. 7.

66 a.g.e., s. 8.

Optik algının imkânı sorgulanırken, görsel veriler ile dokunsal verilerin birliği noktasında yeniden kurulan haptik algı ele alındığında ise görmeye yalnızca dokunsal unsurlarla kurduğu işbirliği üzerinden yaklaşılması ve işitme gibi diğer duyuların, ele alınmaması nedeniyle dışarıda bırakılmasının yeniden bir duyulararası hiyerarşi kurma tehlikesi yaratması da söz konusu olabilir. Haptik algıyla yalnızca bu iki duyunun etrafında toplanma ve kurulma, Merleau-Ponty'nin davranışın birliğine yerleştirdiği duyular birliğine karşı bir yaklaşım olarak eleştirilebilir; fakat haptik algı burada farklı görme biçimlerinden yalnızca biri olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda duyulararası hiyerarşinin olmadığı yaklaşımlar ile bakışa dair geliştirilen fenomenolojik ve ontolojik düşünce ve araştırmaların yeni ve farklı kavramları da açığa çıkaracağı öngörülebilir.[67]

3. Görme biçimi/bakış türü

Görüş'ün "Varlık'ın bütün yanlarının buluşması"[68] olarak tanımlandığı Merleau-Ponty felsefesinde görmenin "dokunma ile doğrudan iletişim" kurması[69] ve şeylerin görünümleri arasındaki bağlantıların "her zaman bedenimizin dolayımından"[70] geçmesi kritik bir rol oynamaktadır. Bu noktada bir görme biçimi/bakış türü olarak yeniden tanımlanacak haptik kavramının da Merleau-Ponty felsefesi için önemi bir kez daha belirginleşmektedir.

Bunun yanı sıra Merleau-Ponty *Göz ve Tin*'de resim sanatını "pozitif" bilimlerden ayrı bir bilme yolu olarak ele almakta, yöneldiği "görüş ontolojisi" ile resim sanatı arasında kuvvetli bir bağ kurmaktadır.[71] Resmin derinlik, renk ve çizgi gibi boyutları üzerinden "görüş ontolojisi" yaklaşımı geliştiren Merleau-Ponty felsefesi için, bu yeniden tanımlanan haptik kavramı önemli

67 Burada *haptik algının* kapsadığı diğer duyuların makalenin kapsamı gereği ele alınmadığını, fakat haptik kavramının yalnızca dokunsal ve görsel duyu verilerine dair olmadığını yeniden belirtmek gerekmektedir.

68 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 77.

69 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, ss. 305-306.

70 a.g.e., s. 432.

71 Ahmet Soysal, "Giriş", *Göz ve Tin* içinde, s. 9.

bir rol oynamaktadır. Vücudu "görüş ve hareket girişikliği"[72] olarak ele alan Merleau-Ponty, bir şeye ulaşmak için onu görmenin yeterli olduğunu ve görenin gördüğüne bakış ile yaklaşarak dünyaya açıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla, yukarıda da bahsedildiği üzere bakışta, görülen şeyin tüm unsurları kendini gösterir, bu yalnızca görsel değil, diğer duyusal unsurları da kapsamakta, tam olarak bu noktada bir görme biçimi/bakış türü olan haptik kavramı Merleau-Ponty felsefesinde kendine yer bulmaktadır.

Pierre Rodrigo haptik kavramını Merleau-Ponty felsefesiyle birlikte ele aldığı yazısında, Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de ressamın "resim yaparken" "büyülü bir görme kuramı" icra ettiğini yazmasının "bu tarz bir kuramı paylaştığı ve kendi hesabına kabul ettiği anlamına" gelmediğini belirtmektedir.[73] Rodrigo, bu metinde haptik kavramını "dokunulur olan" olarak kullanmaktadır: "... dokunulur ile görünür olanın arasındaki ya da haptik ile optik arasındaki bu basit tersine çevirme, geç Merleau-Ponty düşüncesinin esasını oluşturmaz,"[74] der. Açıktır ki burada, "dokunulur olan" şeklinde tanımlanan haptik kavramı, Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanan haptik kavramından oldukça farklıdır. Görülürdeki dokunsal unsurlarla kurulan haptik algının bir görme biçimi olarak tanımlanması için Rodrigo'nun bu metinde *The Visible and the Invisible*'dan aldığı alıntıya tekrar yer vermek faydalı olacaktır:

> Her görünür olanın elle tutulur olanda işlendiğini, dokunma ile ilgili her varlığın bir şekilde görünürlüğe aday olduğunu düşünmeye kendimizi alıştırmamız gerekir. Ayrıca, yalnızca dokunulan ile dokunan değil, elle tutulur olan ile onda işlenen görünür olan arasında da sınırı aşma, taşma olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekir. Tıpkı tersinden, elle tutulur olanın kendisinin, görünürlüğün saf yokluğu olmaması ve görsel bir varoluşu olmaksızın ondan söz edilememesi gibi. [...]

72 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 32.

73 Pierre Rodrigo, "Hareketin Ontolojisi, Merleau-Ponty'de Resim ve Sinema", çeviren Eylem Hacımuratoğlu, *Merleau-Ponty* içinde, s. 402.

74 a.g.e., s. 402.

> Görünürün elle tutulurda ve elle tutulurun görünür içinde olmak üzere ikili ve çapraz bir ortaya çıkış söz konusudur, her iki kart da tamamlanmıştır, ancak yine de birbirleri ile karışmazlar. Her iki parça da bütün parçalardır, yine de üst üste koyulamazlar.[75]

Bu noktada Merleau-Ponty felsefesinde görünürlüğün saf yokluğunun olmaması optik olanı saf dışı bırakmaktadır. Bu bağlamda haptik olarak tanımladığımız bakış türü, birbirleri ile karışmadan bir arada algıyı oluşturan dokunsal ve görsel unsurların birlikteliğinden doğmaktadır. Rodrigo'nun kullanımının aksine bu yeni tanımlanan haptik, dokunsal olanı tanımlamaz, görsel algıda dokunsallığı tanımlar ve dolayısıyla optik'in karşısında konumlandırılamaz. "Demek ki yeni ontolojide ne görünür ne de elle tutulur olan, herhangi bir öncelik iddia edemezler,"[76] şeklinde belirten, Rodrigo'nun değindiği duyuların ayrıştırılabilirliği ve duyulararası eşit mesafelilik bu yeniden tanımlanan haptik kavramının kapsamı içinde yerini bulmaktadır. Bu noktada Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de resmin dokunsalı çağrıştırmasına dair yazdıkları, bu yeni tanımlanan haptik kavramı bağlamında yeniden incelenebilir:

> Genç Berenson, İtalyan resmiyle ilgili olarak, dokunsal değerlerin çağrışımından söz ettiğinde daha fazla yanılamazdı: Resim hiçbir şeyi çağrıştırmaz, özellikle de dokunsalı. Bambaşka bir şeyi gerçekleştirir. Neredeyse tersini: Alışılagelmiş görüşün görünmez sandığına görünür varoluş verir, dünyanın hacimliliğini elde etmek için "kas duyusu"na ihtiyacımız olmamasını sağlar. Bu yiyip bitirici görüş, "görsel verilerin" ötesinde, Varlık'ın bir dokusuna açılır (belli belirsiz duyumsal mesajlar bu dokunun vurguları ya da duraklarıdır) ve insanın evinde oturması gibi, göz bu dokuda oturur.[77]

75 402.

76 a.g.e., s. 402.

77 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 39.

Bu yaklaşımı ayıklayarak, Merleau-Ponty'nin ifadelerine teker teker bakılırsa, Merleau-Ponty felsefesiyle fiziksel temasın şart koşulmadığı, dolayısıyla görme ve dokunma duyularına eşit mesafeli olan, bir görüş olarak yeniden tanımlanan haptik kavramının kriterleri yeniden açığa çıkacaktır. Öncelikle, "Resim hiçbir şeyi çağrıştırmaz, özellikle de dokunsalı," cümlesi, "dokunsal" kavramını saf dışı bırakmaktadır. Daha sonra gelen, "Alışılagelmiş görüşün görünmez sandığına görünür varoluş verir, dünyanın hacimliliğini elde etmek için 'kas duyusu'na ihtiyacımız olmamasını sağlar," cümlesi ile Kartezyen düşüncenin gözden ayırdığı dokunsallığa "görünür varoluş" vermesiyle fiziksel temasın şart olmadığı bir algıya/bakışa işaret edilmektedir. Dolayısıyla, dokunsal niteliklere görünür varoluş verilen haptik kavramı burada yeniden önem kazanmaktadır.

Dokunsal olanı saf dışı bırakarak görünürde kalan Merleau-Ponty, sanat eleştirisinde "görsel verilerin ötesinde" bir görüş tanımı yapmaktadır. Dokunsal, saf dışı bırakılır, fakat resmin "daima tensel"[78] oluşu da Merleau-Ponty felsefesinde, dokunsal unsurların görüş ile algılandığını yeniden açığa çıkartmaktadır. Bu yaklaşım, dokunsal ve işitsel verilerin de dahil olduğu bir görüş biçimi olan haptik kavramıyla örtüşmektedir. Merleau-Ponty'nin bu metnin devamında "görüşün büyüsel bir kuramı" olarak bahsettiği şey, bu yeniden tanımlanan haptik kavramına işaret etmektedir.

Burada görme biçimi olarak tanımlanan yaklaşım, *Algının Fenomenolojisi*'nde ise "görüş stili" olarak tanımlanmaktadır. Merleau-Ponty bu tanımla kişiye has bedenin sentezini renk üzerinden açıklar:

> Renkleri görmeyi öğrenmek, belli bir görüş stili edinmektir, kendi bedeninin yeni bir kullanımına sahip olmaktır, bedensel şemayı zenginleştirmek ve yeniden düzenlemektir. İster motor kuvvetlerin ister algısal kuvvetlerin sistemi olsun, bedenimiz bir "düşünüyorum"un nesnesi değildir.[79]

78 a.g.e., s. 73.

79 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, ss. 219-220.

Bu noktada, benzer bir yaklaşımla dokuyu veya diğer dokunsal verileri görmeyi öğrenmek de "görüş stili" (görme biçimi) edinmek olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla haptik bakış bedenin yeni kullanımı olarak yorumlanabilir ve bedensel şemayı zenginleştirmektedir. Burada yeniden tanımlanan haptik, hem motor kuvvetlerin hem de algısal kuvvetlerin sisteminin birlikteliğinde kendini oluşturmaktadır. Bir bakış olarak yeniden tanımlanan haptik kavramı için Merleau-Ponty'nin şu metnine de değinilebilir:

> Demek istediğim şey, retinamın ve göz merceğimin, yani maddi organlar olarak gözlerimin işler durumda olduğunu ve evi görmemi sağladığı değildir; sadece kendi kendimi sorgulamakla bunu bilemem. Burada kastettiğim şey, nesneye ulaşmamın bir biçimi olan "bakış"tır, kendi düşüncem kadar şüphe götürmez olan ve benim tarafımdan aynı derecede doğrudan bilinen bakıştır.[80]

Sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin görmeye öncelik/üstünlük tanıması üzerine çeşitli yorumlar geliştirilebilir; fakat farklı bir okumayla ortaya çıkmaktadır ki, Merleau-Ponty, yazılarının merkezine görsel unsurları değil, "bakış"ı almaktadır; bu yaklaşım duyulararası bir hiyerarşi kurmanın aksine, tüm duyuları "bakış"ta birleştirmektedir. Merleau-Ponty'ci bir yaklaşımla yeni bir haptik tanımı yapmanın önemi bu noktada oluşmaktadır, çünkü haptik, göze, çoklu duyusallıktan doğan, optik olmayan bir bakış imkânı sunmaktadır. Merleau-Ponty, görüşün sentezini ve aktüel görüşü ele aldığı bölümde şu örneği verir:

> Cézanne'ın vazolarından birinin parlak yeşiline baktığımda, bu bana seramiği *düşündürmez*, daha ziyade onu bana sunar, seramik oradadır, ince ve düz kabuğuyla, gözenekli içyüzeyiyle, yeşilin tikel kıpırtısı tarzında.[81]

Buradan yola çıkarak haptik kavramı, dokunsal ve görsel unsurların birbirine içkin olduğu, görselin dokunsalın temsilinden öte, görüşün ken-

80 a.g.e., s. 108.

81 a.g.e., s. 445.

disinde dokunsal nitelikleri de barındırdığı bir bakış türü olarak tanımlanmaktadır.

Renklerin algılanmasına değinirken ışık ve mesafe gibi unsurları da ele alan Merleau-Ponty, dokunsal unsurları da "optik" (saf-görsel) olarak değerlendirilen renklere dahil etmesiyle, bu alanı da haptik kavramının kullanımına açmaktadır. Renkler ve haptik kavramına dair bir başka örnekte ise bir rengin yalnızca bir renk olarak ele alınamayacağını ileri sürerken, halı örneğini verir ve halının mavisinin, yünlü dokusuna dair unsurları da içinde barındırdığının altını çizerek, yünlü dokunun yokluğunda aynı maviden bahsedilemeyeceğine değinir.[82] Geldiğimiz noktada artık haptik kavramı Merleau-Ponty yorumu içerisine yerleştirilebilir ve şu yorum yapılabilir: "Halıya baktığımızda gördüğümüz mavi, haptik algının yarattığı yünlü mavidir."

IX. Sonuç

Riegl ile haptik kavramı fiziksel temas koşulundan uzaklaştırılmış; "gözün dokunmayla dışa bağlı bir ilişkisini değil, 'bakış imkânını", optikten ayrı bir görüş tipini ifade eden"[83] bir kavram olarak tanımlanmıştır. Deleuze'de ise haptik ile dokunsal kavramlarının çerçeveleri netleştirilerek birbirinden ayrılmıştır; "iki duyu organını birbirine karşıt gibi koymayan", "gözün optik olmayan"[84] işlevine işaret eden bir kavram olarak tanımlanmıştır.

Bu yaklaşımlar bir araya getirilerek haptik: fiziksel temasın şart koşulmadığı, duyulararasılığa yerleşen, optikten ayrı bir görüş, bakış imkânı olarak tanımlanmıştır. Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin* kitabında, Matisse tablolarını örnek vererek, "fizik-optik tarzda değil, ama yaprak damarları gibi, bir tensel etkinlik ve edilginlik sisteminin eksenleri gibi görmek"[85] olarak tanımladığı görme biçimi, bu haptik tanımıyla bire bir örtüşmektedir. Dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin, metinlerinde çerçevesini belirlediği,

82 a.g.e., s. 422.

83 Gilles Deleuze, a.g.e., s. 114.

84 Gilles Deleuze ve Pierre-Félix Guattari, a.g.m., s. 207.

85 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 70.

örnekler üzerinden açıkladığı bu görme biçimi haptik olarak tanımlanabilir; Merleau-Ponty metinleri ele alınırken bu yeniden tanımlanan haptik kavramına odaklanılabilir.

Bu makalede yeniden tanımlanan haptik kavramının çerçevesini, Merleau-Ponty'ye ait yaklaşımlar oluşturmaktadır; bunlar çalışmada ele alınış sırasına göre aşağıda listelenmiştir:

1. Dokunsal unsurların hafızada barınması sebebiyle "dokunmak" için fiziksel temasın şart olmaması
2. Algı sırasında duyuların iletişim kurması
3. Dokunan-dokunulan zıtlığının kesişmeli yapısı gereği dokunulan olarak dokunan ile kurulabilen özdeşlik
4. Bir nesneye dair işitsel, görsel, dokunsal unsurların tek bir Varlık tarzını yansıtması
5. Her bir duyusal unsurun, algıyı bir başka unsura götürmesi
6. Dokunsal deneyimin, görsel deneyimi çeşitlendirmesi
7. Algının bütünlüğü
8. Görmenin dokunma ile doğrudan iletişim kurması
9. Şeylerin görünümleri arasındaki bağlantıların daima bedenin dolayımından geçmesi
10. Bakışta, görünen şeyin tüm unsurlarının kendini göstermesi
11. Dokunmayla ilgili her varlığın görünürlüğe aday olması
12. Elle tutulur olan ile onda işlenen görünür olan arasında da sınırı aşma, taşma olması
13. Görünürün elle tutulurda ve elle tutulurun görünür içinde olmak üzere ikili ve çapraz bir ortaya çıkış olması
14. Dünyanın hacimliliğini elde etmek için kas duyusuna ihtiyaç duyulmaması
15. Şeylerin daima tensel oluşu ve bu tenselliğin bakışta açığa çıkması

Bu unsurlar sebebiyle Merleau-Ponty felsefesiyle yeniden tanımlanan haptik, Riegl'in ve Deleuze'ün tanımlamalarından ayrılmış, Riegl'in tanımlarındaki görüşün mesafesinden ve Deleuze'ün tanımlarındaki dokunma duyusunun organı olarak konumlandırılan el ve elin hareketinden bağımsızlaşmıştır. Bu tanımlama sonucunda, Merleau-Ponty felsefesi ile kriterleri değiştirilen haptik kavramı artık tamamen göze içkin bir bakış türü olarak ele alınmaktadır. Göz organı aracılığıyla oluşan bu bakış, yalnızca görme duyusunu barındırmamakta; fiziksel temasa, bedensel konuma/mesafeye ve harekete dair hiçbir koşulun söz konusu olmamasının yanı sıra görsel ve dokunsal unsurların bir aradalığıyla, duyuların arasında bir hiyerarşi kurmadan oluşmaktadır.

Sonuç olarak Merleau-Ponty felsefesi ile felsefe ve sanat eleştirisi alanında kullanılan haptik kavramı, biyoloji ve psikoloji alanlarında kullanılan haptik kavramından tamamen ayrışmıştır. Bunun yanı sıra fiziksel temastan ve konumdan tamamen bağımsız olarak yeniden tanımlanan haptik kavramının Merleau-Ponty fenomenolojisinde "gizli kavram" olarak sıklıkla yer bulduğu, örneklerle saptanmıştır. Haptik kavramının yeniden tanımlanması ve koşullarının yeniden ele alınmasıyla Merleau-Ponty felsefesinin, henüz ele alınmamış diğer çok-duyulu algı türlerinin ve kavramlarının geliştirilmesi için oldukça uygun bir zemin olduğu görülmüştür. Bu bağlamda bakışa dair geliştirilen fenomenoloji ve ontoloji temelli araştırmalarla yeni kavramların da açığa çıkacağı öngörülmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma ile yeniden tanımlanan haptik kavramının ve bu bağlamda oluşturulan çoklu duyusal yaklaşımın yapılacak yeni araştırmalara motivasyon kaynağı olması ümit edilmektedir.

Kaynakça

Barret, Louise, *Beynin Ötesi*, çeviren İlkay A. Demir, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.

Brush, Kathryn, "Reviews", *The Art Bulletin* 76(2), 1994, ss. 355-358.

Castello Branco, Patrícia S., "Haptic visuality and neuroscience", O. Dadejik ve J. Stejskal (ed.), *The Aesthetic Dimesions of Visual Culture* içinde, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, ss. 98-111.

Deleuze, Gilles, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çeviren Can Batukan ve Ece Erbay, İstanbul: Norgunk, 2009.

Deleuze, Gilles ve Pierre-Félix Guattari, "Kaygan ve Pürtüklü", çeviren Ali Akay ve Sibel Yardımcı, *Teorik Bakış* 5, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014, ss. 173- 222.

Gentaz, Edouard, "General characteristics of the anatomical and functional organization of cutaneous and haptic perceptions", Y. Hatwell ve A. Streri (ed.), *Touching for Knowing: Cognitive Psychology of Haptic Manual Perception* içinde, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003, ss. 17-32.

Grunwald, Martin, *Homo Hapticus - Neden dokunmadan yaşayamayız*, çeviren Yasemin Wöhler, İstanbul: Totem Yayınları, 2019.

Grunwald, Martin ve John, Matthias, "German pioneers of research into human haptic perception", M. Grunwald (ed.), *Human Haptic Perception: Basics and Applications* içinde, Basel, Berlin, Boston: Birkhäuser Verlag, 2008, ss. 15-40.

"Haptik", *Lexico Powered by Oxford*, URL: https://www.lexico.com/definition/ haptic, (erişim: 10 Mart 2020).

Hatwell, Yvette, "Introduction: Touch and cognition", Y. Hatwell ve A. Streri (ed.), *Touching for Knowing: Cognitive Psychology of Haptic Manual Perception* içinde, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003, ss. 1-16.

Iversen, Margaret, *Alois Riegl: Art History and Theory*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993.

Marks, Laura U, *The Skin of the Film Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham, Londra: Duke University Press, 2000.

Marks, Laura U, "Laura U. Marks", URL: https://www.sfu.ca/~lmarks/styled-7/, (erişim: 17 Aralık 2019).

Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, çeviren Ömer Aygün, 3. Baskı, İstanbul: Metis, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki, 2017.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Yusuf Yıldırım, İstanbul: Alfa, 2017.

Merleau-Ponty, Maurice, "Cézanne'nin Kuşkusu", *Cogito* 88, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 45-62.

Merleau-Ponty, Maurice, "Görünür ve Görünmez Notlar", *Merleau-Ponty* içinde, çeviren Ahmet Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2015, ss. 314-324.

Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, çeviren Ahmet Soysal, 4. Basım, İstanbul: Metis, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University, 1968.

Ménasé, Stéphanie, "Sunuş", *Algılanan Dünya* içinde, çeviren Ömer Aygün, İstanbul: Metis, 2010.

Minor, Vernon Hyde, *Sanat Tarihinin Tarihi*, çeviren Cem Soydemir, 2. Baskı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Pallasmaa, Juhani, *Tenin Gözleri: Mimarlık ve Duyular*, çeviren Aziz Ufuk Kılıç, 3. Baskı, İstanbul: Yem Yayınları, 2016.

Paterson, Mark, *The Senses of Touch*, New York: Berg, 2007.

Rodrigo, Pierre, "Hareketin Ontolojisi, Merleau-Ponty'de Resim ve Sinema", *Merleau-Ponty* içinde, çeviren Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2015, ss. 380-405.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çeviren Turhan Ilgaz ve Gaye Ç. Eksen, 9. Baskı, İstanbul: İthaki, 2018.

Soysal, Ahmet, "Giriş", *Göz ve Tin* içinde, 4. Basım, İstanbul: Metis, 2016, ss. 5-13.

Şahin Granade, Gülcevahir, "İkilikten Ontolojik Ten Kavramına", *Dünyanın Teni* içinde, İstanbul: Metis, 2017.

Şahin, İlke, "Algı Fenomenolojisi Bağlamında Haptik Sanat Nesnesi", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Simber Atay, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Sanat ve Tasarım Anasanat Dalı, 2020.

Şan, Emre, "Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşam Öyküsü", *Cogito* 88, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 11-19.

Şan, Emre (ed.), *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Şan, Emre, "Estetik Dünyanın Logosu", *Dünyanın Teni* içinde, İstanbul: Metis, 2017.

Türkmen, Murat M., "Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu", *Cogito* 88, İstanbul: YKY, 2017, ss. 137-153.

Yoshitaka, Ota, "What is 'the Haptic'?: Consideration of Logique de la Sensation and Deleuze's theory of sensation", *The Japanese Society for Aesthetics* 17, 2013, ss. 13-24.

Bir Deneyim Geçirme*

Duyumlama, Bedensel Olanaklılıklar ve Benliğin Kuruluşu

EMMANUEL ALLOA

Benlik [*self*] ile duyusal deneyimleri arasındaki ilişki nasıl kuramsallaştırılmalıdır? Duyusal olaylar zihnin içerikleri midir? Yoksa, tıpkı bir Faulkner romanı kahramanının, "deneyim toplamı" bedenin ve onun deri zarfının içinde toplanır demesi gibi, bedenin içinde mi yer alır?[1] Her halükârda bu –zihinselci ve fizikalist– yaklaşımların ikisi de duyumları *veri* olarak, yani zaten var olan, oluşturulmuş [*consituted*] bir özneye "verili" olarak almaları bakımından nihayetinde birbirleriyle uyuşmaktadır. Bu makale, Merleau-Ponty'nin çalışmasında, hem duyusal deneyime hem de benliğe ilişkin farklı bir anlayış için öncüllerin bulunabileceğini ileri sürüyor. Söz konusu olan, Merleau-Ponty'nin *l'épreuve du sensible* olarak adlandırdığı şeyin uygun bir biçimde anlaşılmasıdır, ki bu, bir şeyi duyumlamanın [*sensing*] ve hisseden [*sentient*] olmanın ne anlama geldiğine ilişkin ayrı ayrı belirlemelerdeki genel bir değişimin fenomenolojik başlangıç noktası olacaktır.

Épreuve [deneyim/test] ve *éprouver* [hissetmek/test etmek/deneyimlemek], İngilizceye sadece kabataslak çevrilebilen kelimelerdir. Genellikle, "bir duyuma sahip olma" [*having a sensation*] olarak ifade edilirler. Peki ama bir duyuma *sahip olmak* ne demektir ve buradaki özne kimdir? "Sahip olma" kavramının kendisi uygunsuz gibi görünüyor. "Bir duyuma sahip olma" ya da "bir deneyime sahip olma", sırt çantamıza sokuşturulabilecek, zaten tam olarak oluşturulmuş bir şeyin duyu organları aracılığıyla edinilmesi fikrini

* Bu metin Türkçeye Emmanuel Alloa'nın özel izniyle çevrilmiştir.

1 William Faulkner, *Absalom! Absalom!*, London: Vintage, 1995, s. 69.

ima eder. Bu problemden, *éprouver*'yi "*making an experience*" [bir deneyim yaratmak] olarak çevirerek, böylelikle de üretken bir sürecin meydana geldiği gerçeğini hesaba katarak kaçınılabilir. Fakat deneyime biçim veren özne kim? Deneyimler kesinlikle bizim yarattığımız şeyler değildir; onlar daha çok, bir benliğin, bir uçtan diğerine içinden geçtiği şeylerdir. Bu da orijinal etimolojik anlama en yakın olan üçüncü ve son bir *épreuve* kavrayışına götürür. *Épreuve* sadece bir hissetme biçimi değildir; bu Fransızca kelime aynı zamanda, bir şeyi test etme, bir tür deneyimsel sınama anlamına da gelir. O halde deneyim, olgusallığı öznenin kendiliğindenliğine bağlı olmayan çetin bir sınav anlamına gelecektir. Bir deneyimin gerçekleştiği her yerde, İngilizce *experience* [deneyim] kelimesinin ön Hint-Avrupa dili kökü *per-* ile işaret edilen (*per-* "yoluyla" [*through*], "aracılığıyla" [*by means of*] anlamına gelir; Yunancadaki *dia*) bir kesişme olur. *Undergoing an experience* [bir deneyim geçirme], etimolojinin de doğruladığı üzere, *going "through"* ["-den" geçme, bir şeyi geçirme, başına gelme] ile aynı şeydir: Geçirme, olayı, ya bu deneyimden daha büyük ve daha güçlü çıkma ya da onun tarafından mahvedilme (eski yüksek Almancadaki *untargān* gibi) şeklinde iki farklı sonucu olabilecek bir "razı gelme, tahammül etme" edimine bağlar. Ancak, tam da bu süreçte bu, her halükârda, "içinden geçmek"le [*passing through*] ve değiştirilmekle alakalıdır.

Merleau Ponty, *épreuve*'ü duyu olayları çözümlemesinin başlangıç noktası kılarak, geleneksel epistemolojiyi köstekleyen bazı ağır engelleri derhal ortadan kaldırır ve aynı zamanda bireyselleşme süreçlerinin daha gerçekçi bir tanımının yolunu açar. Bu makale, şimdiye kadar yeterince ilgi görmeyen şeye, yani Merleau-Ponty'nin duyusal deneyime ilişkin yeni kavrayışı ile onun korelatı olan benliğe ilişkin anlayışı arasındaki bağlantıya odaklanmaktadır. Nitekim, çoğu kez hatalı bir şekilde iddia edildiği gibi, duyum mefhumunu tamamen reddetmek yerine Merleau-Ponty, duyuma ilişkin bir özgüllüğe dikkat çeker, bu özgüllük onun nesnel olmayan ve geçişli doğasıdır.

Geçişlilik duyumla sınırlı değildir, fakat daha ziyade, genel olarak deneyimsel süreçlerde ortak olan bir ayırıcı özelliğe işaret eder. Bu makale, Merleau-Ponty'nin deneyimsel alanın yapısına ilişkin araştırmaları ile, tıpkı

sahip oldukları algılar gibi, benliklerin de "kurulduğu" yolları vurgulamak için, "kurma"nın mantığı üzerine olan sonraki çalışmasındaki düşünümleri arasındaki bağlantıyı taslak olarak ortaya koymaktadır. Bu makalenin argümanı, Merleau-Ponty'nin, duyuma ilişkin geleneksel açıklamalara, Gestaltçı bir süreç (2. kısım) olarak duyumun-belirişini bizzat kendisinin yeniden tasarlaması yoluyla getirdiği eleştirinin bir özetinden ve deneyimsel alanın negatif, ayırıcı [*diacritical*] yapısının çözümlemesinden (3. kısım) duyulur ortamların talep ettiklerine (olanaklılıklar [*affordances*]) ve onların gerektirdiği bedenselleşmiş tepkisellik [*responsivity*] türlerine (4. kısım) uzanır. Biz nitelikleri, bütünlükleri ya da soyut özellikleri algılamıyoruz, bunun yerine elde edilebilirlikleri, tehlike ve tehditleri algılıyoruz – *olan* şeylerden ziyade, belirli şeyleri *yapmamızı*, onlarla etkileşimde bulunmamızı, onlara yanıt vermemizi veya onlardan kaçınmamızı bekleyen şeylerle karşılaşıyoruz. Kısacası, duyulur karşılaşmalara maruz kalmamız, sahip olduğumuzu bile bilmediğimiz bir cevabı vermeye zorluyor bizi: Estezi [*aesthesia*], hetero-estezi olarak başlar; ilk adımımız zaten ilksel bir tepkiselliğin sonucudur (5. kısım). Makalenin son kısmında (6), yaratma ve alışma süreçlerine daha geniş bir açıklama sunabilmek amacıyla, "kurma" mefhumu devreye sokulmuştur. Özneye dokunan afektif, "*pathic*"* olaylar, aynı zamanda özneyi eşzamanlı olarak var eden ve onu kaçınılmaz taleplere yanıt vermenin belirli stillerini geliştiren yaratıcı bir özne olarak kuran şeylerdir. Kurma mefhumu aynı zamanda Merleau-Ponty'nin duyulur varoluşun ontolojik bir yeniden çerçevelendirilmesi ihtiyacını da açıklığa kavuşturur: Duyulur Varlık olarak Varlık, hem benim deneyimimden önce gelir hem de yalnızca, geçmişe dönük bir kurma veya yaratma süreci sayesinde var olur. Sonuç olarak, öznellik, oluşun; başka varlıklara, şeylere ve öznelere verilen yaratıcı tepkiler aracılığıyla kurulan ve duyulur karşılaşmalar yoluyla şekillenen bir oluşun alanı olarak ortaya çıkar. Deneyimsel Ben, bir bakıma, edinilmiş bir kökenselliğin [*originarity*] sonucu olduğunu, bir tür "kurulmuş", ikinci doğa olduğunu kanıtlıyor.

* Biliş ya da etraflıca düşünmeden çok, his, algı ya da sezgiyi içeren (çev. n.)

I. Duyumlar Ne Hakkındadır?

Duyulur deneyime ilişkin felsefeler genellikle temel bir problemle, şüphecilik tarafından ortaya atılan soruyla karşı karşıya kalır: Bunun gerçekten bizim atıfta bulunduğumuz duyulur bir dünya –bu dünya– olduğundan ve ona yansıtıyor olabileceğimiz bir tür özel zihinsel soyutlama olmadığından nasıl emin olunur? Klasik cevap, temsillerinkinden önce gelen ve bu nedenle de hataya düşülmeyecek bir düzeyin, duyum düzeyinin olduğunu varsaymaktır: algılama edimi, dış nesnelerin bir temsili olarak değil, bunun yerine onların neden olduğu duyusal izlenimlerin doğrudan sonucu olarak düşünülmelidir. Böyle bir yaklaşımda dış gerçeklik, paradoksal biçimde yalnızca içkin olarak duyumlanan şeye odaklanarak korunur. Fenomenoloji bu ampirist çizgiyi miras alır ve stratejisine göre farklı duruşlar benimser. Husserl, ampirizme yakınlık gösterip duyum ile algı arasında ayrım yapmanın gerekliliğini devam ettirirken, yanlış bir şekilde, Merleau-Ponty'nin genellikle "duyum" mefhumunu toptan reddettiği düşünülür. Gerçekte *Algının Fenomenolojisi*, sözümona gereksiz kılınan "duyum" mefhumunun, tam bir yapısökümüne teşebbüs etme olarak referans alınır. Oysa Merleau-Ponty, açıklığa kavuşacağı gibi, daha ziyade duyumun bir veri olarak kavranışını eleştirir. Duyum, bir nesnenin yapısına sahip olmadığından, hiçbir suretle verili değildir. Duyumları hiçbir zaman böyle algılamayız; bu daha ziyade algıladığımız duyumlar aracılığıyla olur. Bununla birlikte algılanamazlık [*imperceptibility*], var olmama anlamına gelmez ve anlaşılması gereken, duyumun geçişli, üretken karakteridir. Bu argüman, art arda yeniden inşa edilmesi gereken öncüllerden meydana gelmektedir.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* kitabı, duyum kavramına ilişkin eleştirel bir tartışmayla başlar. Merleau-Ponty, klasik algı yaklaşımlarındaki temel sorunun, duyumların gerçekliği gibi bir şeye ilişkin önyargılı kabulleri olduğunu belirtir. Günlük dilde, duyumların olduğuna aslında kesin gözüyle bakıyoruz: Yeşili, gürültüyü veya soğuğu "duyumladığımızı" (daha yaygın olarak gördüğümüzü, duyduğumuzu veya hissettiğimizi) söylüyoruz ve o anda başkalarına yeşil, gürültü veya soğuk duyumumuzun olup olmadığına ilişkin

bilgi verebiliyoruz. Peki bununla ne kastettiğimizi gerçekten biliyor muyuz? Aslında, Merleau-Ponty, duyumun "var olan en kafa karıştırıcı mefhum" olduğunu iddia ediyor.[2] İlk bakışta, "algılama"dan ziyade "duyumlama"dan söz etmek için makul nedenler var gibi görünüyor. Renkli merceklerden baktığımız için algısal ortamı tamamen yeşile boyanmış olarak veya ateşli bir grip yüzünden oda sıcaklığını buz gibi duyumladığımız durumları kolayca hayal edebiliriz. Etrafımızdaki şeylerin gerçekte yeşil olmadığı veya ortamın dondurucu derecede soğuk olmadığı bize söylenebilir; hatta önceki deneyimlerimizden dolayı bunu biliyor olabiliriz, ama yine de yeşili ve soğuğu duyumlamaktan kendimizi alamayız. Kesin olarak bildiğimiz her şey "doğuştan gelen ideler" (Descartes) aracılığıyla veya onların içinden geldiğine göre, bilginin idealist ve temsiliyetçi açıklamalarına karşı, şüphe götürmez doğası –var edici etkisi– sayesinde, duyum kolaylıkla anahtar bir argüman haline gelebilir. İngiliz ampirizmi için duyum gerçekten de kendisi ile başlamamız gereken güvenli bir zemin sunar; hem mantıksal olarak –tüm ideler duyumlara geri döner– hem de kronolojik olarak deneyime, duyumlarla başlarız: Daha sonra bir kemanınki olduğunu anlayacağım belirli bir sesi duyumlarım – başlangıç noktamız olması gereken güvenli bir zemin sunar. Tüm bunlar kulağa mantıklı gelse de Merleau-Ponty'nin açıkladığı gibi, argüman kusurludur. Duyumladığım renkler ve sıcaklıklar "duyumlar değil, duyulur olanlardır ve nitelik bilincin bir unsuru değil, nesnenin bir özelliğidir."[3]

Klasik bir pasaja bakalım: Locke, duyumu, duyumuzu etkileyen en temel nitelikler olarak tanımlarken, genel olarak niteliklerden söz etmez, "buzun sertliği" ve "bir zambağın beyazlığı" gibi belirli örnekler verir.[4] Yine de tüm deneyimleri, temel "ideleri" sağlayan şey olarak sözümona temellendiren, Locke'un amaçladığı tikellik türü hiçbir yerde bulunmaz. Buz küplerini ve

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çeviren Donald A. Landes, London: Routledge, 2012, s. 3 (orijinal eser: *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945).

3 a.g.e., s.

4 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bölüm II, "Of simple ideas", London: Penguin, 1997, s. 121.

zambakları genel itibariyle algılamayız; "sertlikleri" veya "beyazlıkları" hiçbir zaman genel itibariyle duyumlamayız, *bu* sertliği ve *bu* beyazlığı duyumlarız. Deneyimin özgül olması için bir nesneye *ilişkin* bir duyum olması, *bu* buzun sertliği veya *bu* zambağın beyazlığı olması gerekir. Dolayısıyla, duyumlanan her zaman ayrıntılar olsa da onların nitelikleri bilinç içerisinde bulunan öğeler değil, Merleau-Ponty'nin savunduğu gibi *duyulur* olanlardır ve böyle olunca da onlar zaten bilinci aşan bir şeyin özellikleridir. Paradoksal olarak, duyumun minimal birimlerini yalıtma girişiminin kendisi, ampiristi, verililiğin ötesine uzanmaya zorlar: Söylenene göre, Maori dilinin üç bin renk ismine sahip olmasıyla gurur duyulur; oysa bunun nedeni, bu dili konuşanların daha hassas bir algıya sahip olmaları değil, yapısal açıdan farklı olan nesnelere ait olduklarında renkleri tanımamalarıdır.[5]

Elbette bu, duyulur nesnelerin özelliklerinin duyumlarla hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmez: Eğer belli ampirik şeylere *orange*, *violet*, *somon* veya *lime** gibi adlarla atıfta bulunuyorsak, bu, onların en içteki varlıklarının, duyulur renksel vasıflarına ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğu gerçeğinin göstergesidir. Şeylere, herhangi bir görünüm biçiminden bağımsız, salt nesnel öznitelikler [*attributes*] olarak nitelikler atfetmenin bir anlamı yoktur. Bu nitelikler hiçbir zaman *kendilerinde* değil, *göründükleri* kadarıyladır; fenomenalleşme olmaksızın fenomenal bir nitelik saçma bir şey olurdu. Yalnızca, duyumların hiçbir zaman tamamen *kendilerinde* olmadıklarını değil, kendilerinin ötesinde bir işaret olduklarını da kabul etmek zorundayız (bunlar bir şeye *ilişkin duyumlardır*), ama bunlar aynı zamanda birisinin maruz kaldığı duyumlardır da (*birisinin* başına gelirler). Her açıdan tasavvur edilebilecek soyut, bağlantısız duyumlar yoktur –duyumun kendi içinde ve duyumun kendisine ilişkin bir duyum söz konusu değildir–; duyumlar daha ziyade, *beni* belli bir şekilde etkileyen şeylerdir ve onlar aracılığıyla belirli bir dünya deneyimine sahip olurum.

5 Maurice Merleau-Ponty, a.g.e., s. 319.

* Burada hem nesnelerin kendisine hem de renklerine atıfta bulunulmaktadır. İngilizcede "orange" hem portakal, hem turuncu/portakal rengi, "violet" hem menekşe, hem menekşe rengi, "somon" hem somon, hem somon rengi, "lime" hem misket limonu, hem açık yeşil anlamına gelir. (çev. n)

Duyumlar genellikle dünyaya radikal ve ikame edilemez birinci şahıs erişiminin tanıklıkları olarak kabul edilir. İki dağ zirvesi arasında yükselen ayla ilgili aynı algıya sahip olması için birisinden benimle aynı pozisyonda durmasını isteyebilirim, ama benimle yer değiştirmesini ve aynı diş ağrısı duyumuna sahip olmasını istemem mümkün değil. Bu hususta, duyumlar da radikal *benimkiliğe* [*mineness*] bağlanmıştır. (Merleau-Ponty, bu ortak kavrayışın algı kuramları için de olası sonuçları olduğunu söylüyor: "Algılarımı basit duyumlar olarak düşünürsem, özeldirler; yalnızca benimdirler.")[6] Ampirist gelenek, duyumların öznesini pasif, duyarlı bir alıcı olarak düşünerek, bu *benimkilik* boyutunu en radikal sonuçlara taşımıştır. Fakat bir adım daha ileriye, Berkeley'in *esse est percipi* ilkesince gayet iyi yansıtılan noktaya gidilebilir: Var olan ne varsa geriye doğru (mevcut veya potansiyel) bir duyuma kadar izlenebilir. "Isı" niteliğinin zihnin dışında bir yerde var olması gerektiği kanısındaki realiste (Hylas) Berkeley (onun alter egosu olan Philonous aracılığıyla) ısının, bedenimizin daha yakınına gelir gelmez dönüştüğü ağrıdan ne daha fazla ne de daha az gerçek olduğu cevabını verir.[7] Buradaki mesele, nesnelerin gerçek [*actual*] algılar olması olmadığından, ünlü *esse est percipi*'yi biraz daha farklı bir şekilde ifade edebiliriz: duyulur [*sensible*] varlıklar, her şeyden önce algılana*bilirlikleri* [percept*ibility*] yoluyla tanımlanan varlıklardır.

II. Ampirizmin İki Yanılgısı

Bununla birlikte, böylesine radikal bir öznelci açıklamada, algı ile duyum birbirine karışma eğilimindeyken, mesele, her ikisini de ayırt edebilecek bir işaret olarak "benimkiliğe" [*mineness*] sahip olmaktı: İki birey aynı şeyi görebilir veya aynı olaya tanıklık edebilir, hatta algılarını karşılaştırmak için konumlarını birbirlerininkiyle değiştirebilirler, ancak duyumlarını değiştir-

6 Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Evanston: Northwestern University Press, 1964, s. 17.

7 George Berkeley, *Dialogues between Hylas and Philonous, First Dialogue,* Michael B. Mathias (ed.), New York and London: Routledge, 2007, s. 63.

mekte zorlanırlar: Ağrımı ne kadar canlı anlatırsam anlatayım bu, her zaman ve kesin bir biçimde *benim* ağrı duyumum olacaktır. Bu, Merleau-Ponty tarafından, kendi duyum çözümlemesinde ifşa edilen ilk yanılgıya, *içselci yanılgı*ya [*internalist fallacy*] yol açmıştır.

1. İçselci Yanılgı

Ampirist kavrayışlarda, duyumun dışsal bir etken tarafından üretilen, kavramsal olmayan, çıkarımsal olmayan ve en önemlisi önvarsayımsız bir duyusal deneyim olduğu fikri yaygın bir destek görmektedir. Kendisi önceden varsayılmasa da böyle bir duyusal deneyim, güvenilir bilginin oluşturulması için bir zemin görevi görecektir: Bir portakal ağacını asla deneyimlemeyiz; sadece, birleşik özelliklerinden, örneğin önümüzdeki bir ağacın varlığı gibi, başka şeyleri çıkartabileceğimiz bir grup ham duyu-verisinin toplamını – belirli bir renk duyumunu– deneyimleriz. Ampirizm entelektüelist yapıları reddettiğini ve dünyaya ilişkin duyusal deneyime geri döndüğünü iddia ederken, Merleau-Ponty onun aslında tam tersini yaptığını öne sürer ve duyumun kendisinin "deneyimimizde hiçbir şeye karşılık gelmeyen"[8] geriye dönük bir yanılsama olduğu ortaya çıkar. Temelci (*foundationalist*) açıklamalar, genellikle problematik olan dış dünya hakkındaki bilgiyi, sözde apaçık duyumların içkin bir alanının kesinliğine dayandırıyormuş gibi yaptığında, hiçbir şekilde önvarsayımsız davranmıyor, ama aslında varlığı henüz kanıtlanmamış bir şeyi varsayıyorlar. En radikal duyusalcı görüşün spekülatif bir zihinsel kurgu olduğu ortaya çıkıyor. Eğer deneyim başlangıç noktası olacaksa, özel, içsel bir duyumlar âlemi diye bir şey pek de yoktur; duyumlama zaten bir açılma halidir. Tanımlanabilir bir nesne, fail ya da neden olmaksızın pekâlâ duyumlar olabilecekse de –duyu halüsinasyonları burada tipik bir örnektir– bu, öznenin kendi duyumları ile açık bir şekilde denk düştüğü anlamına gelmez. Kuşkusuz, "bir duyumu doğrudan gözlemlemek" bir duyuma sahip olma ile eşdeğerdir, gerçi böyle bir "sahip olma"nın doğasının açıklığa kavuşturulması gerekir.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ss. 3-4.

Merleau-Ponty, ampirist yaklaşımların doğasında bulunan temel çelişkiye işaret eder: Ya duyumlar "zihnin hemen önündedir" (ancak bu durumda, duyumlar ile temsiller arasındaki farkın nerede olduğu merak edilebilir ve yeni bir düalizmle karşı karşıya kalırız) ya da duyum ile öznellik arasında hiçbir fark yoktur (bu durumda da bir öznenin kendi duyumuna atıfta bulunması imkânsız olacaktır). "Nitelikler"den bahsetmek, herhangi bir şeye atıfta bulunmamaksa, bu nitelikler onları deneyimleyen varlıkla çoğunlukla çok az farklılık gösterirler; pürüzsüzlük niteliği ile pürüzsüzlüğün farkındalığı, ikisi de anlamsız hale gelmeden muhtemelen birbiri içine çökemezdi. Öte yandan, benliğin özgürce erişebileceği şeylerle donatılmış özel bir bilinç bahçesi yoktur; duyumlamanın yönlendirildiği ve benliklerin ortaya çıktığı gerçeği, bilinci kişisel izlenimler için bir hazneye dönüştürmez. Şeyler bana belirli bir şekilde görünebilirler, ancak bu, onların görünüşlerini hiçbir açıdan kişisel veya öznel yapmaz. Düz bir çubuk suda bana kırık göründüğünde, bu deneyimle ilgili pek de özel bir şey yoktur. Bu yüzden, Cézanne tüm çabaladığı şeyin duyumları "gerçekleştirmek" olduğunu söylediğinde, empresyonist ressamların yaptığı gibi *kişisel* izlenimleri resmetmeyi değil, daha ziyade şeylerin kendi aralarındaki bu duyumları kastetmektedir. Duyumlar kişisel hislerden farklıdır; onlar içeriklerden çok süreçler, içeriklerden çok olaylar olan ve ressamın, boşuna değil, "kendimizin bu şafağı"[9] dediği şeye işaret eden çapraz [*transversal*], kişi-ötesi [*transpersonal*] ritimlerdir. Duyumlamanın "datif" yönü (duyu olaylarının *benim-için-liği* [*for-me-ness*]) herhangi bir tescilli "benimkilik" biçimine işaret etmez ve bir sahiplik başlığı ile karıştırılmamalıdır. Merleau-Ponty'nin, yerinde bir şekilde belirttiği gibi: "Algı her zaman kişisiz bir kiptedir."[10] Klasik algı açıklamalarındaki içselci yanılgıya meydan okuduktan sonra *Algının Fenomenolojisi*, bir diğer yanılgı olarak tanımlanabilecek *atomistik* yanılgıyı ele alır.

9 Michael Doran, *Conversations with Cezanne*, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 114.

10 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 249.

2. Atomistik yanılgı

İçsel durumlara ilişkin olabilecek saf bir dolaysızlık alanını yalıtmanın yanı sıra, indirgemeci algı açıklamalarıyla ilgili diğer ana sorun, atomizmdir. Deneyimi koruma ve onu sağlam bir zemine oturtma girişiminde, onun izini geriye, temel duyumlara doğru sürme stratejisi yine de vahimdir. Duyulur kavrayışa ilişkin karmaşık bütünlükler için yapıtaşları görevi gören ayrık, çözümlenebilir öğelere dayanan minimal bir algı grameri gözetmek, gerçek deneyimle alakası olmayan bir şeffaflık yanılsamasının tutsağı olmaktır. Sayısız noktasal izlenimden oluşan bir çeşit mozaik olarak algının genel resmi, basitliğiyle çekicidir; fakat tüm hipotezler arasında en kuramsal olanıdır, çünkü yalıtılmış bir nite'nin [*quale*] uzay-zamansal uzam sorunundan doğan tüm problemlere ek olarak, bir de varlığı, kanıtlanmayı beklemektedir. Böylesi bir ampirist atomcu, duyu verilerinin maddi olmayan ve benzeri iken zihinden bağımsız olup olamayacağına ilişkin tüm spekülasyonlara yer açacak şüpheli metafizik çıkarımlar ortaya koyar. Merleau-Ponty, bu nedenle, diğer şeylerin yanı sıra, bu tür izahlara özgü atomistik yanılgıyı, bu yanılgının bedenlenmeye ilişkin problematik anlayışı temelinde eleştirir: "Saf nite bize ancak dünya bir gösteri ve kişinin kendi bedeni, tarafsız bir zihnin bilir hale gelebileceği bir mekanizma olsaydı verili olurdu."[11] Duyu imkânını, ilksel bir ayrık minimal birimler dizisine dayandırma projesinden bu nedenle kesin olarak vazgeçilmelidir: Orada burada dağınık biçimde, tanımlanabilir "ham hisler" yoktur, algı hazır olan şeylere dayanmaz, harekete geçirilmesi gerekir.

Sunulan bir çözüm, görsel olarak kırmızı bir kare duyumlamaktan ziyade, görsel olarak "kırmızı şeklinde"yi [*red-ly*] ve "kare şeklinde"yi [*square-ly*] duyumladığımızı ve bunun bir duyumun nesnesi olmaktan çok, onun ediminin yaşanmış deneyime daha yakın olacak olan zarf niteliğindeki tonu [*adverbial tonality*] olduğunu söylemektir. Ancak burada yine, bu *zarf* yaklaşımı sadece geçici bir dilsel çözümdür ve bunun ötesinde, geriye başka bir sorun kalır, o

11 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 52.

da kırmızılığın ve kareliğin soyut, bağlamdan arındırılmış bir tarzda ele alınmasıdır. Şayet zarf yaklaşımı ortaya konacaksa, öznel deneyime bağlanmalıdır. İskoç filozof Thomas Reid bu konuda çoktan ısrarcı davranmış durumda: "Ağrı hissediyorum," ["*I feel pain*"] demek yerine, "Ağrılıyım," ["*I am pained*"] demeliyiz. Ancak, böyle bir zarf açıklaması, Merleau-Ponty'nin itiraz edeceği içsel bir birinci şahıs perspektifiyle radikal bir şekilde sınırlı olduğu için sıklıkla yanlış yorumlanmıştır.

> Duyumlar veya "duyulur nitelikler", bu nedenle, belli bir durumun veya belli bir tarif edilemez nite'nin deneyimine [*l'épreuve*] indirgenmekten çok uzaktır; motor bir fizyonomi içinde sunulurlar, yaşayan bir anlamlandırmayla sarmalanmışlardır.[12]

Algının Fenomenolojisi'nin işaret ettiği gibi, duyumlar asla tek başlarına gelmezler; ancak, üst üste binen ve bazen çelişen katmanlar oluşturarak sürüler halinde ve akın akın ulaşırlar. Tabii ki, ampirizm bunu da inkâr etmez, ancak soru, çapraz ilişkilerin doğasının nelerden oluştuğudur. Atomizmin problemleri, çağrışımcılık ile, onun ikinci dereceden açıklamasıyla çözülmez; bu açıklama asla algılanamayan gerçek bağlantıların yine de nasıl çıkarılabileceğini –örneğin, Hume'cu bir çerçeve içinde– açıklar. Çağrışımcı kuram, bu ayrık duyusal verilere ilişkin çağrışım yasaları gibi bir şey öne sürerek, kendi oluşumu içinde açıklamak üzere ifade ettiği, halihazırda tanımlanmış bütüne doğru ilerlemek zorundadır. Çağrışım sürecine rehberlik eden seçim ve düzenleme ilkeleri, yalnızca oluşturulmuş nesnenin bakış açısından anlam taşır, bu nedenle çağrışımcılık, tam da açıklamayı iddia ettiği olguyu önceden varsayar. Bir bakıma, Ernst Mach'ın savunduğu gibi bir çağrışımcılık, daha sonra istendiğinde bozulup yeniden yapılabilecek, halihazırda birleştirilmiş bir yap-boz olarak algı yanılsamasına tutunur. Kant, ampirizmi bir "duyumlar kaosu"nu (*Gewühl der Empfindungen*) tasvir ettiği için reddederken, Merleau-Ponty çağrışımcılığı örtük teleolojisi nedeniyle eleştirir:

12 a.g.e., s. 217.

> Sık sık söylendiği gibi, bir algıyı ayrıştırmanın, onu bir duyumlar toplamı haline getirmenin imkânsız olduğunu hemen gözlemliyoruz, çünkü algıda bütün, parçalardan öncedir – ve bu bütün, ideal bir bütün değildir.[13]

Düzenleme ilkesi bu nedenle ideal bir kavrayış ereği tarafından verili değildir; Merleau-Ponty'nin Gestalt psikolojisinin anlayışlarından yararlanarak vurguladığı gibi, duyusal alanın kendi doğasında bulunur.

"Herhangi bir arka planı olmayan bir ilk algı düşünülemez,"[14] her zaman bir alandaki diğer algılarla sarılmış durumdadır, bu da içsel farklılaşmasını, derinlik, ölçek ve canlılık etkilerini oluşturur. Şekil-zemin ilişkisi, algıyı tamamen kaybetmeden tekil atomlara anlamlı bir şekilde ayrıştırılamayacak bir bütün yaratır. Max Wertheimer'in bu *Gestalt* ilkesini tanımlayışında olduğu gibi:

> Bir pencerenin önünde duruyorum ve evleri, ağaçları, gökyüzünü görüyorum. Şimdi onları kuramsal zeminde saymaya çalışabilirim ve şunu söyleyebilirim: "İşte burada . . . 327 parlaklık ve ton var." Ben "327"ye *sahip* miyim? Hayır, gökyüzü, ev, ağaçlar görüyorum . . .[15]

Merleau-Ponty'nin, argümanlarının büyük bir bölümünü, tamamen Koffka, Köhler ve Wertheimer aracılığıyla Christian von Ehrenfels'ten aldığı Gestaltçı psikologlar, herhangi bir sentetik ruh anlayışını güçlü bir şekilde reddediyorlar, ki bu, aşkın öznelliğin doğallaştırılmış versiyonu olurdu: Eğer psikolojik süreç, ufak tefek ayrık parçaları bir araya getirmekten ve bunları genel bir senteze uydurmaktan ibaret olsaydı, tümüyle bambaşka duyusal şeylerden oluşmalarına rağmen, belirli duyu olaylarını nasıl olup da özdeş olarak algılayabildiğimizi açıklamanın bir yolu olmazdı.

13 Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, s. 15.

14 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 294.

15 Max Wertheimer, "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II", *Psychologische Forschung* 4, 1923, s. 301 ("Principles of Perceptual Organization", yazar tarafından kısaltılmış çeviri, *Readings in Perception* içinde, D.C. Beardslyve M. Wertheimer (ed.), Princeton: Van Nostrand, 1958, s. 115).

Gestalt analizlerinden sezgisel bir örnek, tonların aşamalı olarak serbest bırakıldığı birincil bir süreklilik şeklindeki müzikal ezgidir. Hareket eden bir beden nasıl hiçbir zaman tek bir yerde olmuyor, çok sayıda yerden geçiyorsa, bir ezgi de asla tek bir durumda durmaz, notalar *boyunca* ilerler. Bu nedenle ezgisel öğe, tek tek tonlara veya ardıllarına indirgenemez; o, tam da *Gestalt*'larını biçimlendiren tonların hareketidir. Bu, kolaylıkla doğrulanabilir: Eğer verilen belirli bir ezgide birkaç nota değişirse (ezginin yeni bir moda açılması, örneğin, majörden minöre geçilmesi gibi), bütünüyle *farklı* bir ezgi olacaktır. Buna karşılık, *bütün* notalar organize bir şekilde (bir anahtarı kaydırma, bir akoru veya bir aralığı ters çevirme yoluyla) değiştirilirse, farklı bir perdeye taşınabildiğinden [*transpose*], ezginin özdeş kaldığı söylenebilir. Aynı şey bir resim için de geçerlidir: Resimden birkaç öğeyi çıkarırsak ve bunları başkalarıyla değiştirirsek, farklı bir şeyi gösteren bir resim elde ederiz; bununla birlikte, örneğin, renk değerlerinin ters çevrilmesi veya polarizasyon yoluyla tüm resmi değiştirirsek, aynı resim farklı bir moda (siyah beyaz, renklerinin ters çevrilmiş hali vb.) *taşınmış* olur. Bu ne anlama geliyor? Bir bakıma, taşınabilirlik –örneğin, hareket– doğal [*native*] bir özdeşliğe işaret eder; bu aynı zamanda bir ezginin mutlak verilere göre değil, daha çok biçimsel [*figural*] verilere göre tanımlandığını ve özdeşliğinin kendi iç ilişkilerinin yapısından kaynaklandığını söylemek anlamına gelir. Sonuç olarak, sabitlik algısı, aynı duyusal reseptörlerin sürekli özdeş uyarılmaları aracılığıyla değil, algıda mevcut bir yapı aracılığıyla veya –tam olarak söylemek gerekirse– algı *aracılığıyla* ortaya çıkan bir yapı aracılığıyla elde edilir.

Kısacası, Merleau-Ponty böylesi bölük pörçük bir yaklaşımı eleştirir ve ayrım yapan, süreçsel bir yöntem perspektifini, bunun sonucu olarak da duyumun *geçişli* karakteri fikrini geliştirir: Duyum algılanabilir değildir, fakat bir şeyi algılanabilir şekilde mevcut kılar; kırmızı bir top algılamamız kırmızılığı algılamaktan çok, kırmızı duyumu *aracılığıyla* olur. Merleau Ponty, bu –içsel olan ve atomistik olan– çift yönlü yanılgıya karşı böylelikle, *ayırıcı* [*diacritical*] olarak adlandırdığı bir ilkeye göre organize olan algının alan-özelliğini [*field-character*] vurgulayacaktır. Hegel'in "deneyimin olumsuzluğu"na

uygun bir isim koyduğu gerçeğine, yani nesnenin ne hakkında olduğunun her zaman belirli, verili bir deneyim âlemini zaten aşması gerçeğine geri dönerek Merleau-Ponty, *deneyimlenen* tekillerin, *deneyimde* ortaya çıkma biçimleriyle hiçbir zaman örtüşmediğini vurgular.

III. Deneyimin Ayırıcı Alanı

Merleau-Ponty, Gestalt psikolojisi yorumunda, biçimlerin (ve dolayısıyla anlamın) temel bir gramerini seçmektense, anlamın ortaya çıkış koşullarını inceleyen bir tür yapısalcı yaklaşımı zaten uygulamaktadır. "'Gestalt' mefhumunda derin olan, anlamlandırma fikri değil, yapı fikridir," der Merleau-Ponty. Dolayısıyla Gestalt, verilen bir anlamlandırmanın değil, anlamın ortaya çıkmasına izin veren bir yapının adıdır, "materyallerin bizim mevcudiyetimizde anlam kazanmaya başladığı olumsal dizgedir, yeni oluşma halindeki düşünülebilirliktir [*intelligibility*]".[16] Bir formun *bizatihi* bir anlamı yoktur; anlam, parçalarının ilişkisi yoluyla yanal olarak ortaya çıkar. Unsurlara ayrıştırılamayan bütünsel formun özü yoktur, ama çıkarsanan değil, gerçek ilişkilerden oluşur. (Bu nedenle, Merleau-Ponty'nin onu Gilbert Simondon gibi bir düşünürün yakınına yerleştiren bir *ilişkiler gerçekçiliği*ni savunduğu kanısına varılabilir.) Böyle bir yaklaşım, gözlemciden bağımsız olarak nesneye ait olan, güya anlamsız *birincil* nitelikler (uzam, kütle, hız ...) ile "dışarıda" değil, yalnızca insan zihninin içinde var olan ve daha sonra anlam alanını sözümona betimleyecek *ikincil* nitelikler (renk, tat, koku gibi "nite'ler" [*qualia*]) arasındaki ayrımı reddettiği yerde geleneksel zihin felsefelerine yaklaşır. Bir kırmızı duyumu, kişisel bir meseleden ziyade içsel bir temsile eşdeğerdir; herhangi bir *nite* bir anlamlar ilişkisi olan yanal ilişkiler ağına çoktan takılmıştır.

> Renk, yine de, etraftakilerle olan ilişkisinin başka bir varyasyon boyutundaki bir varyanttır: Bu kırmızı, yalnızca bulunduğu yerden etrafın-

16 Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, çeviren Alden L. Fisher, John Wild'in önsözüyle, Boston: Beacon Press, 1963, ss. 206-207 (orijinal eser: *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1942).

> daki diğer kırmızılarla ... ya da baskın olduğu veya ondan baskın olan, onun çektiği veya onu çeken, onun ittiği veya onu iten diğer renklerle bağlantı kurarak olduğu şeydir. Kısacası (bu kırmızı), eşzamanlı ve ardışık olanın dokumasındaki belli bir düğümdür. Bu bir görünürlük somutlaştırmasıdır, bir atom değildir.[17]

Duyusal alan asla homojen değildir, tersine *noktalı*dır ve kırmızı gibi bir renk, onun renksel noktalamasını oluşturur. Tıpkı ortaçağın *scriptio continua*'sı gibi aslında okunaksız bir metin, nasıl harflerin üstüne, altına ve arasına yerleştirilen ayırıcı işaretler aracılığıyla, yani onları boşluklandırarak ve onlara "nefes aldırarak" okunaklı hale geliyorsa, deneyimin kalın alanı da ayırıcı noktalama işaretleri gerektirir. Deneyimsel alan gelecek unsurlara ve geçmiş katmanlara açılmasaydı, hiçbir şey deneyimlemezdik, hiç deneyim olmazdı. Merleau-Ponty, duyusal dünyada işleyen içkin bir mantık görür ve bu mantık dokuların, tonların, katmanların ve yoğunlukların nasıl dağıtıldığını, nesnelerin "arpasını" nasıl elde ettiğini yönetir. Kırmızı bir elbise, der Merleau-Ponty, "kırmızı şeyler alanında bir noktalama"dan başka bir şey değildir ve bu kırmızı şeyler alanı, bir piskoposun cübbesi, bir devrimci bayrağı, Madagaskar'daki kırmızı topraklar ya da Champ Elyses'deki çingenelerin giysileri gibi, her biri farklı semantik ve afektif çağrışımlarla yüklü bambaşka şeylerden meydana gelir.[18]

Ancak, ayırıcı doğa, tanımlanabilir nesneler katmanından önce gelir. Anlaşılması gereken şey, der Merleau-Ponty, "bir ufka ya da arka plana ilişkin, ima eden ama konu haline getirmeyen görece bir algılanamazlıktır,"[19] başka bir deyişle, görünürlük, belirli bir *görünmezliğe* ya da *görülemezliğe* [*non- or*

17 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Claude Lefort'un çalışma notlarıyla, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968, s. 132 (orijinal eser: *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964).

18 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*.

19 Maurice Merleau-Ponty, *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, çeviren John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1970, s. 4 (orijinal eser: *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968).

in-visibility] işaret eder. *La nature et le monde du silence* [Doğa ve Sessizliğin Dünyası] başlıklı taslakta geçtiği üzere, felsefe "uzaklaşma olarak algı kuramı" geliştirmelidir.[20] Algı, hem içsel bakımdan hem de onu çevreleyen bakımından *ayırıcı*dır: Bir çimenlikte, yeşil, yalnızca onu saran çevresiyle kontrast halinde değil; yeşilin açık ve koyu tonları, içinde dalgalanan açık kahverengiler ve soluk sarılar gibi, kendi iç ritimselliğinin sonucu olarak da deneyimlenir. Farklılıklar, düzey veya yoğunluk farklılıklarıdır: Minimal –renksel, akustik, dokunsal vb– varyasyonlar sayesinde, duyulurun alanı içinde, alan, açılır. Burada akla yatkın terimlerle yeniden ele alınması gereken kökensel bir olumsuzluk vardır:

> İlk yaklaşmada anlamı oluşturan bu sapma (*écart*), *kendimi* etkilediğim bir hayır [*no*] değil, kendime sunduğum bir *son*un belirişiyle bir eksiklik olarak oluşturduğum bir eksikliktir – *doğal* bir olumsuzluktur.[21]

Duyumun kendisi bir "düzensiz kaos" değildir; ama zaten onu şu ya da bu kavrayış gibi belirli yeniden tercümelere doğru yönelten içsel bir düzenlemeyi gösterir. Başka bir bağlama geçiş –dil edinimi bağlamına– bu gerçeği daha iyi anlamamıza olanak sağlar. Merleau-Ponty, daha ilk analizlerinde şunu belirtir:

> Eğer dil, konuşmayı işiten çocukta, konuşma edimine karşı bir yatkınlıkla karşılaşmasaydı, çocuk için diğer şeyler arasında uzun süre gürültülü bir fenomen olarak kalırdı; duyular mozaiği üzerinde hiçbir hegemonyası olmazdı.[22]

Duyulur deneyim, algısal alandaki boşluklar nedeniyle, ama aynı zamanda kendisinden bir tepki talep ettiği özne sayesinde, her zaman henüz gelmemiş bir anlama doğru hareket eder. Boşluk, doldurulmayı çağırır, elipsin nokta-

20 Maurice Merleau-Ponty, *La nature et le monde du silence*, 1957 Güzünden yayımlanmamış el yazmaları, Fonds Merleau-Ponty, BNF, vol. VI, s. 143.

21 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 216.

22 Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, s. 169.

ları, daha uzağa götürülmek için davetiye çıkarır. Kısacası: Ayırıcı yapı kendi içine kapalı değildir, dahil olmak için bedenlenmiş, pragmatik bir özneyi gerektirir, bu da ayırıcı yapının neden aynı zamanda *olanaklılıklar*dan biri olduğunu açıklar.

IV. Olanaklılıklar

Algısal alana ait bir olanaklılık karakteri fikri, bir kez daha, algısal alanın oluşturulmuş anlamlandırma birimleriyle doldurulmadığını, daha ziyade anlamın atfedilmesine –ya da icat edilmesine– davet eden duyulur belirginlikler ağı sonucu meydana geldiğini varsayan Gestalt psikolojisi tarafından öngörülür. Bu nokta, örneğin, Kurt Koffka, duyusal ortamların, Kurt Lewin'in *Aufforderungscharakter*'ini[23] benimseyen, ama Merleau-Ponty tarafından bir adım öteye götürülen, "talep karakteri"ni [*demand character*] öne sürdüğünde, zaten Gestaltçıların kendileri tarafından vurgulanmıştı. Fenomenolojik bir bakış açısından, olanaklılıkları nihayetinde öznenin ilgisine göre ikincil kılan – posta kutusu yalnızca zaten bir tane göndermeyi planladığımızda bir *mektup* göndermemizi "gerektirir" ve bir kez bunu yaptığımızda bu olanaklılık niteliğini kaybeder– Gestaltçıların aksine, talep benim niyetlerimi önceler. Koffka için ilk adım insan zihninde yatarken ("Şu an itibariyle tatmin edilemeyecek bir ihtiyacım vardır; daha sonra alanımda bu gerilimi azaltmaya yarayabilecek bir nesne belirir ve sonra da bu nesneye bir talep karakteri bahşedilir"),[24] Merleau-Ponty'ye göre bu, başlangıçta onlara aktardığımız şeyi geri almak uğruna cansız nesnelere faillik kattığımız tuhaf bir öznelci vantriloklukla sonuçlanır. Hatta daha sonraki bakış açısı, yani James Gibson'ın, "olanaklılıklar" kavramının desteklenmesine kesinlikle yardımı dokunan ve şaşırtıcı derecede çok sayıda noktada Merleau-Ponty ile uyuşan algı ekolojisi, Gibson çevrenin olanaklılıklarını bir hayvana "sunulan" seçenekler ve dolayısıyla "eylem fırsatları" olarak tercüme ettiğinde, spontane biçimde eylemde bulu-

23 Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York: Harcourt, 1935, s. 353 *ve devamı*.
24 a.g.e., s. 354.

nan bir özneye olan güçlü bir inancı açığa vurur.[25] Olanaklılıklar gerçekten de nedenlerden (olanaklılık karakteri mekanik, nedensel türde bir karakter değildir) ayırt edilmek zorunda olsalar da fırsatlardan çok taleplerdir; belli bir eylemi zorunlu olarak harekete geçirmeseler de davranışı aktif olarak yönlendirir ve davet ederler (burada Leibniz'in *inclinat non necessitat* [zorunlu olmayan eğilim] ilkesi düşünülebilir – zorunlu olmamakla birlikte, yöneltirler). Nesneler, nasıl ele alınacaklarını sezdirirler: Resimler belli bir şekilde izlenmeyi gerektirir; bir arazinin peyzajı belli yollar boyunca geçmeye davet eder vb. Duyulur ortam, kuramsal tefekkür için bir zemin olmaktan ziyade, pratik kısıtlamalar ortaya koyan ipuçlarıyla birlikte serpiştirilir ve bir failin davranışını ısrarla talep etmese de faillere davranışlarında rehberlik eden örüntüler ve vektörler tarafından bir uçtan öbür uca katedilir.

Bu nedenle olanaklılıkların çifte bileşeni vardır: bir *normatif* bileşen ve bir *afektif* bileşen. Böylece olanaklılık, her zaman göz ardı edilebilecek ve kuvveti ancak üstesinden gelinmesiyle teyit edilen bir tür kavramsallık öncesi normatifliğin adı olacaktır. Belli verili algısal nesneler, dikkati buna göre yönlendirir ve en dikkat çekici olmayanlar bile –temel renk "mavi" gibi– belli bir normatiflik yaratacaktır: "Mavi, benden belli bir bakma tarzını talep edendir, bakışımın belirli bir hareketiyle kendisine dokunulmasına izin verendir."[26] Ancak olanaklılık, aynı zamanda şeylerin kendileri düzeyinde birincil bir afektif kuvveti de ifade eder. Balın kıvamlı ve yapışkan niteliğine atıfta bulunmak, yalnızca iç özelliklerindeki (belli miktarda glikoz içermesi gibi) bir şeyi nitelemez, aynı zamanda içimizde uyandırdığı karşılığın belli bir niteliğine tanıklık eder. Bu nedenle, balın kıvamlılığına ilişkin bir açıklama yapmak,

> bizimle nesne arasındaki belirli bir ilişkiyi tarif etmektir ya da ona belli bir şekilde davranmak için harekete geçirildiğimizi veya buna zorlandığımızı veyahut da onun önümüzde duran özgür özneyi baştan

25 James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Bölüm 8, "The Theory of Affordances", Boston: Houghton Mifflin, 1979.

26 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 218.

> çıkarmanın, cezbetmenin ya da büyülemenin belirli bir yoluna sahip olduğunu belirtmektir.[27]

Olanaklılık-duygulanımı [*affordance-affection*], bir hedefe, bir nesneye, bir *intentum*'a [niyete] *doğru* yöneltilmekten çok, bir tür *tersine çevrilmiş yönelimsellik* anlamına gelir; algılayanın dikkatini ona çeken nesnedir. Henüz farklılaşmamış bir alanda, bir şey ön plana çıkar ve bir arka plandan kaldırılır, bedenleşmiş bir özneye birincil olarak bilişsel olmayan, belirli bir yolla dokunur (*ad-ficere*).

Duyulur olanın kendisinden gelen talepler üzerinde ısrar etmek, Husserl'in fenomenolojisiyle, algılanamaz, fakat derin bir değişiklikle, örtüşür. Husserl böyle ortaya çıkışlardan hiç bahsetmemiş değildir. Özellikle *Ideen II*'de, Husserl'in birkaç görüşü, benzer bir yönü işaret ediyor gibi görünmektedir.[28] Ancak, her şey göz önüne alındığında, Husserl'in açıklaması, duyu-bahşetme (*Sinngebung*) örneği gibi işlev gören kurucu bir öznelliğin açıklaması olarak kalır. Merleau-Ponty'nin tasvirinde de fenomen hâlâ anlam fenomeni olarak kalıyorsa ve görünen her şey, *bir şey olarak* görünüyorsa (diğer bir deyişle, görünüşlere belli bir anlam verilir), bu süreç artık "duyu-bahşeden" özgün bir öznelliğe kadar geriye doğru izlenemez. Aksine, bir şeyi anlamlandırmak, zaten onun kafa karıştırıcı talebiyle başa çıkmanın bir yoludur. Bu olurken, bize görünen şeye "yalnızca, dışarıdan gelen bir talebe, belli bir 'alan'ın bize dayattığı bir yönlendirmeyi izlemek suretiyle yanıt vererek" anlam veririz.[29]

27 Maurice Merleau-Ponty, *The Prose of the World*, Claude Lefort (ed.), çeviren John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1973, s. 62 (orijinal eser: *La prose du monde*, Claude Lefort'un editörlüğü ve önsözüyle, Paris: Gallimard, 1969).

28 Örneğin, "Nesne, deyiş yerindeyse, bir dikkatlilik Nesnesi olmak ister; belirli bir anlamda (yani dikkatlilik anlamında) alınan bilinç kapısını çalar, ilgi uyandırır ve özne, sonunda Nesne fark edilene kadar çağrılır. Ya da pratik düzeyde ilgi uyandırır; sanki biçimlendirilmek istenir, hazza bir davettirvb." Edmund Husserl, *Ideas II*, çevirenler Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1989, s. 231.

29 Maurice Merleau-Ponty, *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*, Claude Lefort'un önsözüyle, çevirenler Leonard Lawlor ve Heath Massey, Evanston: Northwestern University Press, 2010, s. xx (orijinal eser: *L'institution et passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Éditions Belin, 2003).

Merleau-Ponty'nin pasiflik üzerine verdiği derslerde belirttiği gibi, tıpkı sadece retrospektif olarak tanımlanan bir şeye karşılık verdiğimiz rüyalarda olduğu gibi, uyanık anlarda da bir muhatabı ilk olarak, talebine cevap vermeden önce gözlemlemeyiz; yanıt zaten talebin neyi gerektirdiğini bulmaya yönelik tanımlayıcı bir sürecin parçasıdır.[30] Dolayısıyla, anlamın ne şeylerde ne de gözlemcinin zihninde olmadığı, ancak saklı, yeni oluşmuş bir durumda mevcut olduğu gerçeğindeki ısrar bundandır. Bir Gestalt'ta anlamın potansiyel ve dolayısıyla örtük boyutuna dair böylesi bir ısrar, harekete geçirici bir korelata, yani onu gerçekleştiren bir özneye, ancak her zaman gecikmeli olarak ihtiyaç duyulduğuna işaret eder.

Bu tür bir çağrıya verilen birinci derece karşılık, bir durumun verili gereksinimleri karşısında, bir "uyumlanmaya" olanak vermek suretiyle ortamın olanaklılıklarına tepki veren beden şemasıdır: Bedenin iç düzenlemesi dünyanın normatifliğini yansıtır ve biz düşünmeden, uygun biçimde karşılık veririz.

> Duyumun öznesi, ne bir niteliği kaydeden bir düşünen ne de bu nitelik tarafından etkilenecek veya değiştirilecek durağan bir ortamdır; duyumun öznesi, belli bir varoluş ortamıyla birlikte doğan veya onunla senkronize olan bir kuvvettir.[31]

Nitelikleri ve nicelikleri, birlikleri veya soyut özellikleri değil, ulaşılabilirlikleri, seçenekleri, tehlikeleri ve tehditleri algılarız; *olan* şeylerden ziyade, bizden belirli şeyleri *yapmamızı*, onlarla etkileşimde bulunmamızı, onlara tepki vermemizi veya onlardan kaçınmamızı bekleyen şeylerle karşılaşırız. Duyulur karşılaşmalar bizi, kendini sunana, Merleau-Ponty'nin dediği gibi, zayıf bir şekilde ifade edilen "kötü formüle edilmiş sorulara" bir yanıt icat etmeye zorlar.[32]

30 a.g.e., s. 147.

31 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 219.

32 a.g.e., s. 222.

V. Tepkisellik

Bu nedenle duyusal alan, algının istenildiğinde kendisine hizmet edebileceği bir mağaza rafından çok daha fazlasıdır; bedensel, düşünüm-öncesi tepkileri çağıran bir ortamdır. Aktif bir yakınlıktan ileri gelmekten ziyade, duyulur karşılaşmalar çoğu zaman biz farkında olmadan başımıza gelen şeylerdir. Nicolas Malebranche'ın epistemolojisinde belirgin bir şekilde konumlandırdığı ve duyuları onu rahatsız etmekten aciz, saygıyla onu engellemeye ve kendilerini, o istediği anda sessiz kalmaya mahkûm eden, kendine yeten Âdem figürünün aksine,[33] Merleau-Ponty'nin duyulurluk açıklaması, beklenmedik, gündelik olaylara maruz kalmanın temel koşulunu ifade eder. Duyulur olaylar, bizi vuran, sarsan, etkileyen ve rahatsız eden olaylardır.

Psikotik öznenin yapısı patolojik vakalarla sınırlı değildir, genel olarak bir öznellik koşulunu ortaya koyar; bu onun, kalıcı bir "açık yara"[34] oluşu, yani başımıza gelen dertlerin hedefi durumunda olmasıdır.

Merleau-Ponty'nin daha sonraki ontolojisinde işaret ettiği gibi, bu türden bir birincil savunmasızlık, yalnızca duyumlama kapasitesinin korelatıdır: Herhangi bir duyulur varlık, ancak karşılığında duyulur olanın *koşuluna*, yani, başkalarına maruz kalma koşuluna tabi ise duyulur *olabilir*. Duyulurluk, inisiyatifine sahip olacağım bir duyu yetisinden ziyade, ait olduğum ve onu ele geçirdiğim ölçüde beni kavrayan bir kuvvettir. Bu nedenle, tersyüz olma olasılığını içerir ve sonuç olarak, diğerine maruz kalmaktan ibaret olan bir kanıt testi (*épreuve)* olarak, tam anlamıyla *ex-periri* olarak alınmalıdır: Estezi [*aesthesia*], heteroestezi olarak başlar. Bununla birlikte, duyulurun isteklerine yanıt vermenin zaten yaratıcı bir yeniden eklemlenmeyi gerektirdiği göz önüne alındığında, benlik kendini ilk kez, ötekiliğe bu maruziyette ve ona verilen

33 Nicolas Malebranche, *The Search after Truth*, Thomas M. Lennon ve Paul J. Olscamp (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 22. Merleau-Ponty, bu pasajdan erken dönem çalışmasında üstü kapalı bir biçimde bahseder. (Bkz. *Phenomenology of Perception*, s. 304). Merleau-Ponty'nin Malebranche okumaları için daha genel olarak bkz. Maurice Merleau-Ponty, *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*, J. Tami iaux'nın önsözüyle, çeviren Paul B. Milan, New York: Humanities, 2001.

34 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 358.

yaratıcı yanıtta deneyimlemektedir. Duyumlama, yalnızca vaziyetin pasif kaydı değildir; halihazırda yaratıcı bir kısmı, deyim yerindeyse her şeyden önce problemin ne olduğunu tespit etmeyi içeren problem çözmeyi gerektirir: "Duyumlanmak üzere olan bir duyulur, bedenime bir tür kafa karıştırıcı sorun sunar. Ona, belirli hale gelme ve mavileşme araçlarını sağlayacak tavrı bulmam gerekir."[35] Böyle bir uyumlu hale gelme süreci, soru ortaya çıkmadan önce kimsenin sahip olmadığı bir yanıt bulmalıdır. Elbette, duyumlayan *ben*im, ancak görünüşlerin *adresi* olmak, *yazarı olmak*la [*authorship*] karıştırılmamalıdır: Ne zaman duyulur bir nitelik duyumlasam, "bunu yalnızca onun talebine karşılık olarak yaparım. Tavrım asla gerçekten maviyi görmemi veya sert bir yüzeye gerçekten dokunmamı sağlamaya yetmez."[36] Merleau-Ponty daha sonraki ontolojik ifadesinde tüm bu konuyu dikkat çekici bir şekilde şöyle formüle eder: "Varlık, onu deneyimlememiz için *bizim yaratımımızı gerektiren şey*dir."[37] Duyusal Varlık olarak Varlık, hem benim onunla ilgili deneyimimden önce gelir hem de yalnızca onun aracılığıyla duyulur kılındığı deneyim sayesinde var olur ki bu, Merleau-Ponty'ye göre geriye dönük bir icat süreci demektir. "Duyulur," diye açıklar, "ödünç verdiğimi bana geri verir, ama bu sadece en başta ondan aldığım şeydir."[38] Merleau-Ponty'nin tepkinin yaratıcılığına ilişkin ayrıntılı incelemeleri, Husserl'ci çerçevede üstlendiği başka bir değişime tanıklık eder. Talep ve tepki hiçbir zaman simetrik olmadığından ve *noesis* ve *noema*'nın yaptığı gibi bir korelasyon oluşturmadığından, talepler niyetlerin yerine getirildiği şekilde yerine getirilemez. Merleau-Ponty'nin yazılarında sadece ufuk açıcı bir önsezi olan şey –talep ile tepki arasındaki zamansal tutarsızlık ve aralarındaki indirgenemez "zaman gecikmesi"– (artzamanlılık [*diachronicity*] mefhumuyla ifade eden) Levinas veya (kökensel bir *diyastaz*dan [*diastasis*] söz eden) Waldenfels gibi yazarlarda ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir.

35 a.g.e., s. 222.

36 a.g.e.

37 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 197.

38 a.g.e., s. 214.

Waldenfels'in "tepkisel fenomenoloji" önerisini takip edersek, talebin beklenmedik bir önceliğine karşılık gelen tepkinin oluşturucu bir –Freudiyen psikanalizden bir terim ödünç alarak– *gecikmişliği*nin olduğunu kabul etmeliyiz. Duyu fenomenleri, anlamlı noematik korelatlar statüsüne girmeden önce duyusal olaylardır; nesneler bir anlam kazanmadan önce, kendinde anlamlı olmaksızın anlam uyandıran şeylerdir. Ne kadar önemsiz olurlarsa olsunlar, dokunulduğumuz, etkilendiğimiz, ürkütüldüğümüz ve hatta bir derecede ihlal edildiğimiz olayları kışkırttıkları sürece oldukça kuvvetli olabilirler.[39] Sonuç olarak, tepki verdiğimiz şey asla tepkiyi harekete geçiren şey değildir; *tepki verdiğimiz* şey, *etkilendiğimiz* şey değildir, zira etkilenişimizin nedeni her zaman bizim tam bir kavrayışımızdan kaçacaktır. "Neyden" etkilendiğimiz ile "neye" tepki verdiğimiz arasındaki bu tür bir fark, Waldenfels tarafından, onun önceki "tepkisel farklılık" anlayışını radikalleştiren "diyastaz" terimiyle nitelendirilmiştir.[40] Dahası, *kendisine* tepki verdiğimiz durum hiçbir zaman mevcut değildir, sadece biz konuşur*ken* ve hareket eder*ken* açığa çıkar. Tıpkı tam olarak oluşturulmuş nesnelere tepki vermediğimiz ve kimliklerini tam da onlara tepki verilmesi yoluyla meydana getirdiğimiz gibi, deneyimlemeyi ve özerk davranmayı bekleyen tam olarak oluşturulmuş bir özne de yoktur. Bu bağlamda klasik eylem teorisinde yönelimselliğe verilen geleneksel öncelik ortadan kalkar. Benlik, nedensel anlamda olmasa da bir "etkidir"; etkinin kendisi tepkisel bir türdür. Deneyimlerin yeniden ifade edildiği her yerde bir benlik belirir. Afektin -e hali olan "kime"-den, giderek kendilik [*selfhood*] diye bir şey meydana çıkar.

VI. Benliğin Kuruluşu

Merleau-Ponty'nin sonraki düşüncelerinin verimli, zor ve bugüne kadar yeterince irdelenmemiş kaynaklarından biri, birçok şeyin yanı sıra, var olan

39 Bernhard Waldenfels, *The Question of the Other*, Albany: State University of New York Press, 2007, s. 74.

40 Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phanomenologie-Psychoanalyse-Phanomenotechnik*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002, s. 10 ve 14 *ve devamı*. Tepkisel farklılık için bkz. *Antwortregister*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994.

benlik kavrayışlarını kesin bir şekilde yerinden eden kurma mefhumudur. Birincisi ve en önemlisi, kurma kavramı, bilinç felsefeleri için bir şablon olarak işlev gören aşkın özneye alternatif bir öznellik açıklaması sunmayı amaçlamaktadır. Merleau-Ponty'ye göre, işe bilinçle başlanıldığı anda, ona oluşturucu bir rol atfetmekten başka bir şey yapılamaz. Husserl'in, algılanabilir nesneler söz konusu olduğu sürece kabul etme eğiliminde olduğu gibi, bu tür nesnelerin "asla tam olarak" oluşturulmadığı ve bir belirsizlik boyutunun korunduğu kabul edilse bile, yine de bu nesneler, korelatları oldukları bilinç edimleriyle yakından bağlantılıdır (Husserl'in modelinin yönelimsel beklentilerin "doldurulması" -*Erfüllung*- oluşu tesadüf değildir). Merleau-Ponty'nin öznelliği yeniden tarif etmede yeni bir başlangıç yapmayı önermesi bu yüzdendir.

Merleau-Ponty, "Özne, oluşturucu [*constituting*] değil, kurucu [*instituting*] olarak alınsa, öznenin birden var olmadığı", daha ziyade "bir tür oluşun alanı olduğu anlaşılabilir" diye yazar. Bu oluş alanı duyumlar *yoluyla*, diğer varlıklar, şeyler ve öznelerle karşılaşma yoluyla meydana gelir ve buna bağlı olarak, "kurulmuş özne başkaları ile kendim arasında, benim ile kendi aramda, bir menteşe gibi, ortak bir dünyaya aidiyetimizin sonucu ve güvencesi olarak var olur".[41] Gerçekten de 1950'lerin başından ortalarına kadar bir dizi sorun –tarih, ideallik, gerçek, doğa, yaşam ve her şeyden önce kendilik– yeniden işlenirken, "kurma" kavramından önemli ölçüde yararlanılır. Merleau-Ponty'nin geç dönem yazıları ve özellikle 1954-55'te Collège de France'da kuruluş ve edilgenlik üzerine verdiği dersler,[42] "oluşturucu" yaklaşımın aksine, özneleştirme ve nesnelleştirme sürecini "kuruluş" kavramıyla açıklar. Afektlere bir tepki yoluyla özneler kurulur ve kendilerine olanlara karşılık belirli bir duyu bahşederler: Onlar oluşturucu olmaktan ziyade, aynı anda kuran ve kurulandır.[43]

41 Maurice Merleau-Ponty, *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, s. 40.

42 Maurice Merleau-Ponty, *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*.

43 a.g.e., s. 7.

Başlangıçta "kurma", Husserl'in *Stiftung* mefhumunu tercüme etmeye yönelik bir girişim olsa da onun çerçevesini hızla aşar. Merleau-Ponty, dil fenomeni üzerine kafa yorarken olduğu gibi, bir tarafta durağan, tekrarlanabilir konuşma içeriğinin (*parole parlée*) ve benzersiz, tekrarlanamaz konuşma ediminin (*parole parlante*) iki yönü üzerinde ısrar eder, kurma sorununa gelince, onun iki yönlü karakterine işaret eder: kuruluşlar hem durağan hale getirilmiş, alışkanlık haline gelmiş eyleme, düşünme ve algılama çerçeveleri ("kurulan" taraf) hem de şeylerin yeni bir düzeninin ilk kuruluşu ("kurucu" taraf) temelinde görülebilir. Bununla birlikte, eğer "kurma bir [bir şey]-*e* açılmaysa, her zaman [bir şey]-*den* önce gelir"[44] ve kurmanın bu temelsiz temellerinin, sorumluluğunu aldığımız tıkanmış emsallerin araştırılması Merleau-Ponty'ye göre ana konu olmalıdır.

Durağan birimler –pratik, öznelerarası deneyim, bakış açılarındaki farklılıklara rağmen, öznelerin algı veya dilde bir ve aynı şeye gönderimde bulunabileceğini kanıtlar– gibi şeylerin olduğunu reddetmek yerine, asıl mesele daha ziyade onun unutulmuş görünüş koşullarını hatırlamaktır: Değişmezlik sadece farklılıklar yoluyla belirir ve sonuç olarak, onun varsayılan kökeni, üstü kapalı bir kontroldür. Kendi varoluşumuzun, kendi varlığımızın kökeni değiliz. Merleau-Ponty'nin, Kasım 1959 tarihli bir çalışma notunda söylediği gibi,

> Şimdiki andan bellekte tutmaya geçişin içimde oluşturduğu o boşluğun yazarı bile değilim; kendimin düşünmesini sağlayan Ben, kalbimin atmasını sağlayan Ben'den daha fazla Ben değil.[45]

Duyumlama, pek de öznenin eylemi değildir, hatta saf alımlama ya da etkilenebilirlik de değildir; daha ziyade Henri Maldiney'in *geçilebilirlik* [*transpassibility*] olarak tanımladığı gibi "açık olma/açılma" olgusudur[46] veya Mer-

44 a.g.e.

45 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 221.

46 Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Jerome Millon, 2007, s. 263 ve devamı.

leau-Ponty'nin kendi tarifini kullanırsak, bu, Jean-Luc Nancy'deki "maruz kalan varlık"[47] kavramını da anımsatan şekilde, maruz kalma (*être exposé à*) anlamına gelir. Kısacası, kendimi hissetmek ve dışa açıklık, aynı madalyonun iki yüzüdür. Thomas Reid, "Ağrı hissediyorum," demek yerine "Ağrılıyım," dememiz gerektiğini vurgularken haklıydı. Bu bizi, öznelliğin "belirtici" [*accusative*] yapısı hakkında düşünmeye zorlar. Özneye dokunan afektif, "*pathic*" olaylar, aynı zamanda özneyi eşzamanlı olarak tepkisel, yaratıcı bir özne olarak var eden şeylerdir: Maruz kalma, "bir faaliyeti yoluna koyan şey, bir olay, şimdinin, sonrasında üretken olan başlangıcıdır."[48] Goethe, dehanın "ölümden sonra gelen üretkenliğinden" söz etmişti, burada da benliğin gecikmiş doğumundan söz edilebilir.

Bu, Merleau-Ponty'nin açıklamasının George Herbert Mead'in "Ben" ve "Ben" (ki ilginç bir şekilde her ikisi de Benliğin duyarlı kavramlarıdır) arasındaki ayrımına yaklaştığı bir yöndür.

Şeyler dünyası zaten talepler ve isteklerle doluysa, cansız şeylerce "bize bakıldığını" ve edimde bulunmamızın istendiğini hissediyorsak, başkalarından kaynaklanan istekler hakkında ne söylenebilir? Şeyler, kendilerini tamamen nesneleştirmemize bir direnç gösterir, ancak diğer öznelerle karşılaşmak daha da rahatsız edici bir deneyimdir, ki –Merleau Ponty'nin Simone de Beauvoir'ın *Konuk Kız* adlı romanıyla ilgili olarak belirttiği gibi– çoğu zaman "başkalarının rahatsız edici varoluşunu bastırma" girişimlerine yol açar.[49] Kendilik, başkalarıyla etkileşimi aracılığıyla kalıcı olarak şekillenen bir şey olarak düşünülmelidir; kişilik, kişilik-ötesiliğin bir sonucudur. Bu, Merleau-Ponty'nin tanımlamasının George Herbert Mead'in "*I*" (Ben) ve "*Me*" (Ben)* (ki ilginç

47 Maurice Merleau-Ponty, *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*, s. 6.

48 a.g.e.

49 Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, önsöz ve çeviri Hubert Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964 (orijinal eser: *Sens et non-sens 1948*, Paris: Gallimard, 1996).

* İngilizcede "I", bir özne zamiri ve ismin yalın haliyken, "me" nesne zamiridir. (çev. n.)

bir şekilde her ikisi de Benliğin [*Self*] *tepkisel* kavramlarıdır) ayrımına yaklaştığı yöndür. Kişi asla kendisiyle başlamaz, kendi kökenimiz bizden kaçar. "Ben" (*Me*) başkalarının bize yansıttığı tutumların toplamı iken, "ben" (I) organizmanın başkalarının tutumlarına verdiği tepkidir.[50] Bir takımda, bir özne diğerlerinin taleplerine karşılık verecek, topu yakalayıp bir sonraki oyuncuya atacak veya başka bir hareket yapacaktır; ancak kendilik [*selfhood*] (*"the I"*) zaten başkalarının bizim üzerimizdeki isteklerine bir yanıttır. Bir top oyununda, Merleau-Ponty'nin vurguladığı gibi, her ne kadar daha sonraki düşünmede bir izahat yer alabilirse de bu tür tepkiler çoğunlukla bedensel ve düşünümsellik-öncesi şekilde gerçekleşecektir:

> Algımın kendisine döndüğümde ve doğrudan algıdan bu algı hakkındaki düşünceye geçtiğimde, onu yeniden canlandırırım; algı organlarımla iş başında olduğumdan daha eski ve bu organların yalnızca onun izi olduğu bir düşünceyi açığa çıkarırım.[51]

Başımıza gelenlere maruz kalırken, bu olayı kendi deneyimimize dönüştürüyor ve sahipleniyoruz. Bir yeniden tercüme etme sürecinde, pasif olarak karşı karşıya kaldığımız çetin sınav başka bir şeye dönüşüyor. Anlatılar aracılığıyla, deneyimler bir tarih içinde bir araya getiriliyor, fakat hiçbir zaman öngörülemeyecek bir şekilde. Kendiliğim, bir tür edinilmiş köken, bir tür "ikinci doğa" olarak düşünülmeli. Deneyim yoluyla, tepkisel örüntüleri, kendi tarzı ve alışkanlık haline gelmiş tekrar etme biçimleri içinde tanınabilir olacak bir benlik yaratılır. Aristoteles'in halihazırda temelini oluşturduğu gibi, kişisel yetenekler, kişinin kendi, bedensel pratiklerinin ürünü sayılan, tekrarlanan eylemlerin ve kapasitelerin sonucudur: "İnsanlar inşa ederek inşaatçı, lir çalarak lirci olurlar."[52] Algısal ortamı değiştirecek olan bir baston veya başka bir protez kullanmaya alışmak gibi yeni bir "motor alışkanlık" –yeni edinilmiş bir kapasite, bir şeyleri yapmanın farklı bir yolu, yeni ustalaşmış beceriklice

50 George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 175.

51 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 367.

52 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II, çeviren W.D. Ross, Kitchener, 1999, 1, 1103a33–34.

bir baş etme türü– bir "algısal alışkanlığı" etkileyecektir.[53] Buradan, alışkanlık paradoksu ortaya çıkar: Kişi yalnızca deneyim yoluyla deneyimli hale gelirken, aynı zamanda her yeni deneyim de potansiyel olarak, oturmuş alışkanlıkların bozuluşunun habercisidir. Öğrenme ne kadar beceriklice olursa olsun, bir şey, tam bir kavranışa direnir; deneyimin içinde, süreci sonsuz kez yeniden başlatan, sahip olunamaz bir şey kalır. Bu tür edinilmiş kökenselliğin diğer yanı, kökensel bir edinim olarak kalmasıdır: "Duyumum ile kendim arasında, her zaman, deneyimimin, kendisi için açık olmasını engelleyen bir *kökensel edinim*in kalınlığı bulunur."[54] Kendimize karşı her zaman, belli bir derecede, saydamsız kalacağız; ama yine de, eğer yönelim öncesi düşünümsellik düzeyine geçilirse, her şeye rağmen öznellikle başka bir ilişki mümkündür. Merleau-Ponty'nin işaret ettiği gibi, "öz-algı yine de bir algıdır"[55] ve bizi "kendimizden" ve yaptığımız deneyimlerden söz etmenin ne anlama geldiğini yeniden düşünmeye zorlayan da tam da bu geri çekilme özelliğidir, temsili olmayan, olumsuz boyutudur. Benlikler deneyimler kadar geçişlidir. Şimdiden daha az şimdi olan hiçbir şey yokken, şimdiyi, şu anda olan, nokta gibi bir şey olarak düşünenlere Bergson'un söylemek zorunda kaldığı şeyi hatırlayabiliriz: "Şimdiyi, keyfî bir şekilde, *olan* olarak tanımlıyorsunuz, oysa şimdi, basitçe, *olmakta olan*dır."[56] Bergson'un şimdi hakkında söyledikleri aynı derecede "Ben" için de ileri sürülebilir.

Çevirenler Kaan Özkan - Mehmet Barış Albayrak

53 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 153.

54 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 224.

249.

56 Henri Bergson, *Matter and Memory*, çevirenler N.M. Paul ve W. Scott Palmer, New York: Zone Books, 1991, ss. 149–50 (çeviri değiştirilmiştir).

Kaynakça

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çeviren W.D. Ross, Kitchener, 1999.

Bergson, Henri, *Matter and Memory*, çevirenler N.M. Paul ve W. Scott Palmer, New York: Zone Books, 1991.

Berkeley, George, *Dialogues between Hylas and Philonous, First Dialogue*, Michael B. Mathias (ed.), New York and London: Routledge, 2007.

Doran, Michael, *Conversations with Cezanne*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Faulkner, William, *Absalom! Absalom!*, London: Vintage, 1995.

Gibson, James J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Bölüm 8, "The Theory of Affordances", Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Husserl, Edmund, *Ideas II*, çevirenler Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1989.

Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, New York: Harcourt, 1935.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bölüm II, "Of simple ideas", London: Penguin, 1997.

Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Jerome Millon, 2007.

Malebranche, Nicolas, *The Search after Truth*, Thomas M. Lennon ve Paul J. Olscamp (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mead, George H., *Mind, Self and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, çeviren Donald A. Landes, London: Routledge, 2012.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Evanston: Northwestern University Press, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Structure of Behavior*, çeviren Alden L. Fisher, John Wild'ın önsözüyle, Boston: Beacon Press, 1963.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, Claude Lefort'un çalışma notlarıyla, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, çeviren John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Prose of the World*, Claude Lefort (ed.), çeviren John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*, J. Taminiaux'nın önsözüyle, çeviren Paul B. Milan, New York: Humanities, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice, *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*, Claude Lefort'un önsözüyle, çevirenler Leonard Lawlor ve Heath Massey, Evanston: Northwestern University Press, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice, *Sense and Non-Sense*, önsöz ve çeviri Hubert Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964.

Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung. Phanomenologie-Psychoanalyse-Phanomenotechnik*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002.

Waldenfels, Bernhard, *The Question of the Other*, Albany: State University of New York Press, 2007.

Wertheimer, Max, "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II", *Psychologische Forschung* 4, 1923, s. 301.

Merleau-Ponty'den Deleuze'e Temsile Direnişin Olanakları: Ten ve İçkinlik Düzlemi*

CANSU ÖCEL

Abstract: Concepts such as the "lived body" or "being-in-the-world" that Merleau-Ponty reveals in the *Phenomenology of Perception* and also the ontology of flesh have been shaped around the problem of representation. What is emphasized by the concept of living body is that the subject is not a thing but a bodily being that is within-the-world and therefore always has a certain perspective. Upon understanding that the subject-object duality cannot be overcome completely with the concept of the living body, Merleau-Ponty made the transition to Flesh ontology with his work titled *The Visible and the Invisible*. Flesh is a zone of indiscernibility or a plane of immanence, regardless of perceiver and the perceived, the subject and the object.
One of the responses of the representation problem in the Deleuze philosophy is the concept of the immanence plane. The plane of immanence first enters Deleuze's philosophy with the concept of transcendental space, and over time it becomes the plane of immanence as a priority plane. What the immanence plane resists is transcendence. Transcendence causes the concepts to emerge from the common plane, while the immanence plane provides the relation of the concepts in a horizontal plane. Merleau-Ponty's Flesh is similar to the level of immanence in terms of reproducing by folding and the virtual power it contains.

Keywords: Representation, perception, lived body, being-in-the-world, flesh, transcendental zone, plane of immanence, virtuality

* Bu makale "Felsefede ve Sanatta Temsil Sorunu: Yaşayan Bedenden Organsız Bedene" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

Bu makale, 08.08.2020 ve 28.08.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

I. Beden fenomenolojisinde temsil problemi

Merleau-Ponty'nin temel problemlerinden biri temsil problemidir. Bir şeyin temsil edilebileceği inancı, öznenin nesneyi olduğu gibi bilebileceği, ona mesafe alabileceği ve kendini ondan, onu kendinden tamamıyla ayırabileceği inancına dayanmaktadır ve bu bakımdan da özne-nesne, beden-zihin gibi ikiliklerle yakından ilişkilidir. Beden-zihin ikiliği öznenin, bedeniyle algılayan bir varlık yerine, kendisini dünyadan ve bedeninden soyutlayabilir bir bilinç olarak anlaşılmasına yol açmaktadır. Bedenin bu şekilde ikincilleştirilmesi ve zihinden koparılması, dünya ile ilişkimizi tümüyle anlaşılmaz hale getirir. Bedene yüklenen eksiklik, algıyı da sorunlu hale getirir ve onu birtakım yargılarla, kanaatlerle sabitleme, mutlaklaştırma girişimine sebep olur. Tecrübelerimize yüklediğimiz anlam tümüyle zihinden kaynaklanıyormuş gibi düşünülmeye başlanır.

Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* adlı çalışmasında saf aklın kendisinden önce hiçbir şeyin bilinemeyeceğini söyler. Böylece dünyayla kurulan bedensel bir iletişimi tümüyle yadsır ve dünyanın varlığını aklın varlığına indirger. Düşünen özneyi, kendi kendisinin ve diğer her şeyin temellendiricisi olarak dünyanın merkezine yerleştirir. Eskiden Tanrı'ya ait olan mutlak güç böylece özneye devredilir. Ortaya çıkan Kartezyen öznenin temel özelliği, kendisine karşı mesafe alabilmesidir. İlk olarak Descartes'ta örneğini gördüğümüz bu özne, kendini tanımlamak için aşkın değerlere başvurmak zorunda değildir, refleksiyon sayesinde kendi özünü kendisi belirleyebilir. Descartes'ın düşünen tözü kendini kolayca dünyadan soyutlayabilen, başka bir deyişle, dünya içinde olmaklığını yadsıyabilen bir tözdür. Akla verilen bu güç (hakikate ulaşabilme gücü), onun geri kalan her şeye karşı tahakküm edici bir tavırla yaklaşmasına sebebiyet vermiştir. Kendisi mekanik olmayan tek varlık olarak akıl, beden dahil dünyadaki diğer her şeyi mekanikleştirebilme, araçsallaştırabilme gücüne sahip olmuştur. Böylece her şeyin Kartezyen özneye indirgenebileceği bir tahakküm dünyası kurulmuş olur.[1]

1 Kartezyen felsefeye özgü düşünme biçimi, bütün bir modernite sürecine yayılmış ve sonuçları yaşam dünyasının tümünü kuşatmıştır. Bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanları bu bakış açı-

Merleau-Ponty içinse insan varlığının temelleneceği yer düşünen töz değil, ama yaşayan bedendir. Yaşayan bedeni anlayabilmek için öncelikle Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu algı problemini ve bu problemin bedenle ilişkisini ele almak gerekmektedir. Merleau-Ponty'ye göre dünya ile ilksel temas öncelikle bedenseldir. Beden ise öncelikle dünya içinde olmaklığı üzerinden ele alınmalıdır. Beden dünya üzerinde her zaman için belli bir mekânda ve zamanda konumlanmaktadır; başka bir deyişle, belli bir perspektife sahiptir. Böylece fenomenolog Edmund Husserl tarafından bilince atfedilmiş bir edim olan yönelimsellik, Merleau-Ponty'de bedenin yönelimselliği halini alır. Beden, nesneler içinde herhangi bir nesne değil, ama fenomenolojik bir başlangıç noktasıdır. Bedenin perspektifselliğine yapılan vurgu, algının paradoksallığını da beraberinde getirmektedir. Aynı nesneye dair bambaşka algılara sahip olmak ve bunların hepsinin eşit geçerliliğinin olması mümkündür; çünkü algı, doğru ve yanlıştan azadedir. Merleau-Ponty'ye göre bedenin perspektifselliği, özneye esas gücünü veren şeydir. *Algının Fenomenolojisi* doğrultusunda dünyanın temsil edilemezliğinin kaynağında bedensel özne ve bakışın kısmiliği bulunmaktadır. Temsili düşünceden sakınmanın yolu, algımızın dünyayı bütünüyle kavrayamayacağını kabul etmekten geçer. Her türlü yargımızı beden üzerinden kurmak ve perspektifli hale getirmek mutlak özne, nesne ve hakikat fikirlerini ortadan kaldırmak demektir. Demek ki, yaşayan beden kavramının arkasındaki problemin öncelikle temsil problemi olduğunu söylemek mümkündür.

Merleau-Ponty için dünya ile ilişkilenmenin yolu algıdan geçer ve algı da ancak beden aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla incelenmesi gereken temel

sıyla düzenlenmiştir. Modern özne, içine doğduğu geleneğin ve kültürün etkisinden kurtulabilir, edindiği inançlara ve ideolojilere mesafe kazanıp kendi aklına geri dönebilir bir öznedir. Özne ile nesne arasındaki kopuklukta, Descartes'ın hesaplayıcı mantığının gelişmesiyle ortaya araçsal akıl çıkar. Descartes için akıl, herkese eşit olarak dağıtılmış bir şeydir; dolayısıyla artık mesele aklı doğru kullanmayı bilmektir. Descartes ile birlikte bilme problemi, bir metodoloji sorununa dönüşmüştür, ki bu da aklın araçsallaşmasına yol açmıştır. Akıl, bu şekilde ele alındığında sadece yöntemler üzerine düşünen bir yeti haline gelir ve bütünüyle pratik önemine indirgenir, normatif işlevleri ise tamamen ortadan kalkar; artık belirleyici ilke, "yarar" haline gelmiş olur.

kavram bedendir. Merleau-Ponty'ye göre, dolaysız olana ulaşabilmek için algıya geri dönmemiz gerekir, çünkü bizi dünyaya açacak olan şey, algıladıklarımızın toplamını aşan, Algıdır. Bu nedenle Husserl'de zihinsel bir etkinlik olan yönelimsellik, Merleau-Ponty'de bedenin yönelimselliği halini alır. Husserl "bilinç her zaman bir şeyin bilincidir" derken, Merleau-Ponty "algı her zaman bir şeyin algısıdır" der. Bunun olabilmesi için algılayan bir beden olması ve o bedenin algılananlara yönelmesi gerekir. Böylece,

> [b]ilinç, beden aracılığıyla şeye doğru varlık olur [...] bedenini hareket ettirmek, bedeninden geçerek şeyleri hedeflemektir, şeylerin bedene hiçbir temsil olmaksızın yönelttiği talebi onun cevaplamasına izin vermektir.[2]

Dolayısıyla yönelimsellik artık, beden ve bedenin dünyayla ilişkisi üzerinden anlaşılabilecek bir şey haline gelir. Merleau-Ponty için yönelimsellik refleksif değildir, aksine, yüklem-öncesi (*pre-réflexif*) bir dünyaya aittir; çünkü dünya, düşündüğümüz değil, bizzat yaşadığımız şeydir.[3] Yönelimselliği bedene ait bir özellik ya da daha da ileri giderek bedenli olmanın ta kendisi olarak algıladığımız zaman dünyayla bedensel temasımızı (ilksel temas) açığa çıkarabiliriz. Bu temasta açığa çıkan, algılayan ile algılananın, duyumsayan ile duyumsananın iç içe geçtiği bir kesişme noktasıdır. Burası, algının doğru ve yanlıştan azade olduğu kültür öncesi bir alana işaret eder.

> Demek ki insanla şeyler arasında [...] egemen bir zihin ile Descartes'in ünlü çözümlemesindeki balmumu parçası arasındaki gibi mesafeli bir tahakküm ilişkisi yok, daha belirsiz bir ilişki var, kendimizi şeylerden ayrı saf bir zekâ gibi, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesneler gibi görmekten bizi alıkoyan baş döndürücü bir içli dışlılık var.[4]

2 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, ss. 200-201.

3 a.g.e., s. 22.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Yusuf Yıldırım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 33.

Kültür ön plana çıktıkça bu ilksel temasın üstü örtülür ve ikiliklerin hâkim olduğu bir dünya açığa çıkar. Özne ile nesnenin sınırlarının muğlaklaştığı bu alanı göz ardı ettiğimiz zaman temsil dünyasının kapıları açılır. Özne, kendisine ve nesneye mesafe alabileceğine inanır ve böylece özne mutlak olarak bilebilir, nesne ise mutlak olarak bilinebilir şey haline gelir. Dahası, öznenin dünyaya beden yoluyla açıldığı unutulur ve beden de zihin karşısında ikincilleştirilir. O zaman, "ilksel temele, özne ve nesne ayrımının algıdaki doğum ânına dönmek"[5] gerekmektedir.

Merleau-Ponty var olmayı, Heidegger'den ödünç aldığı "dünya-içinde-olmak" kavramıyla açıklar. Heidegger'e göre varlık probleminin çözümü, *Dasein*'ın[6] açımlanmasında gizlidir ve *Dasein*'ın kendi açımlanma biçimi ise

5 Zeynep Direk, *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 17.

6 Heidegger, insana dair bir çalışma, insanı var olması bakımından ele almalıdır diyor ve epistemolojik değil, ontolojik bir çalışmaya yöneliyor. Bir kesit olarak değil, ama zamanın ve mekânın düşünülebilir bütün hallerine dağılmış ve yayılmış haliyle insanı düşünmeye çalışıyor. Artık zamanı zamansallığa, dünyayı dünyasallığa, mekânı da mekansâllığa dağıtarak hareket ettiğinde, insan da *Dasein* olarak karşımıza çıkıyor. *Dasein* için çok basitçe, insanın varlığının dünyaya saçılmış hali; başka bir deyişle, insanın, tek tek zamanda ve mekânda ortaya koyduğu hallerinin bir toplamını aşan hakikatidir denilebilir. Bu yaklaşımın temelinde Heidegger'in meşhur ontik-ontolojik ayrımı bulunur. Heidegger'e göre ontik ile ontolojik arasındaki fark, ortaçağda hızla kapanmıştır ve Varlık, tek tek varolanların toplamı olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu ikisi arasındaki fark gösterildiğinde hakikat de görünür hale gelecektir. Heidegger için sorunsal olan işte bu hakikattir ve o da ancak *Dasein*'ın açılımında açığa çıkar. *Dasein*, kendi varlığı kendisi için sorunsal olan yegâne varlık olmak bakımından özeldir. Heidegger, insanda, her günkülükten çıkıp *Dasein* olabilme potansiyelinin olduğunu söyler. Ona bu imkânı veren, ölümlülüğünün farkında olması ve bu farkındalığın getirdiği kaygıdır. Ölüm, insanın sahip olduğu imkânlar içinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir, çünkü bizzat ona dair bir imkân olmakla birlikte, onun için imkânsızdır. Ölüm, tümüyle bize ait olmakla birlikte asla erişemeyeceğimiz, deneyimleyemeyeceğimiz, bizim için asla tanıdık hale gelmeyecek bir imkândır. Dolayısıyla, *Dasein* karşımıza "ölüme doğru varlık" olarak çıkıyor ve kendisini dünyada açımlıyor. Husserl'de dünyaya yönelmiş olan, bilinçken; Heidegger'de Dasein'dır. Böylece yönelimsellik bilince sıkışıp kalmaz, ama *Dasein*'ın bütün varlığını kapsayan bir varlık biçimi halini alır. Heidegger'le birlikte yönelimselliğin bilinçten taşmasının Merleau-Ponty için verimli bir zemin hazırladığı söylenebilir. *Dasein*'ın dünyayla ilişkisi, Kartezyen öznenin, nesnesiyle girdiği temsiliyet ilişkisine benzemez. *Dasein*, içine fırlatıldığı dünyaya mesafe alamaz, varlığının imkânını tam da burada bulur. (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011, s. 191) Heidegger'in insanın dünyayla iç içeliğine yaptığı

dünya-içinde-olmaktır. Dünya-içinde-olmayı *Dasein*'ın Varlık minvali olarak anladığımız zaman, bizi özne-nesne ayrımına götüren bilgi sorusu, yani "Nasıl oluyor da dışımızdaki şeyleri bilebiliyoruz?" sorusu ortadan kalkmış olur. Özne artık, dünyadan ayrı bir yerde konumlanmaz.

> İster haklı olsun, ister haksız, "harici dünya"nın gerçekliğine inanmak; ister yeterli olsun, ister yetersiz, bu gerçekliği kanıtlamak; ister açıkça olsun, isterse kapalı, bunu varsaymak; bütün bu çabalar (kendi zeminine bütün şeffaflığıyla egemen olmaksızın) öncelikle dünyasız, yani kendi dünyasından emin olmayan ve esasen kendine bir dünya temin etmek durumunda olan bir özneyi varsayar.[7]

Dünyada olmak, öznenin bilince hapsedilmesine ve sonuç olarak ortaya transandantal bir özne olgusunun çıkmasına engel olur.[8] Merleau-Ponty için de özne, dünyayı karşısına alan değil, onun içinde var olan bir varlıktır; ama Heidegger'den farklı olarak dünyayla ilişkilenme biçimi öncelikle bedenseldir.

> Merleau-Ponty dünyada olmayı yaşayan bedenin algısı olarak düşünmeyi önerir; algının öznesini de çevreleyen dünyasına yönelimsel bağlarla bağlı organik bir beden olarak kavrar [...] Bedenim kendi yaşayan bedenim, nesneler içerisinde bir nesneden ibaret değil, fenomenolojik bir başlangıç noktasıdır.[9]

Merleau-Ponty'ye göre "[d]ünya, hakkında yapabileceğim her türlü analizden önce oradadır"[10] ama algıladığımız şeylerin bizden bağımsız varoluşlarının bulunması, algının aynı zamanda tümüyle bize ait olduğu gerçeğini değiştir-

vurgu ve bu ilişkilenme biçiminin bilinci aşması Merleau-Ponty açısından önemlidir, çünkü o da özneyi dünyada olmaklığı içinde ele alacak, ama bu ilişkiyi, yaşayan beden üzerinden kurgulayacaktır.

7 Martin Heidegger, a.g.e., s. 218.

8 Husserl, *epokhe* doğal tavrı askıya almaya çalışırken, öznenin dünyayla ilişkisini gözden kaçırmış ve bilince sıkışıp kalmıştır. Böylece algıda bedenin işlevi ve önemi anlaşılamaz hale gelmiştir.

9 Zeynep Direk, a.g.e., s. 15.

10 Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, s. 13.

mez. Bu iki durum ancak, algı Kartezyen özne ile nesne arasındaki ilişkiye indirgendiği zaman çelişik hale gelir. O zaman algıyı bu ikiliğe başvurmadan anlamaya çalışmak gerekmektedir. Algı ancak bu sayede varlığın anlamını ifşa edebilir hale gelir. "Algı Sorunsalına Giriş" makalesinde Zeynep Direk, "algıyı önceden kabul edilmiş bir gerçeklik anlayışına tabi hale getirmiş modern epistemoloji" geleneğine göre düşünmenin, "gerçekliğin kaynağına ilksel erişimimizin algı olduğunu ve dolayısıyla algının gerçekliğin anlamını bize verebilecek şey olduğunu unutmak" olduğunu söyler.[11] O halde, Merleau-Ponty için üzerinde çalışılması gereken öncelikli alan, algı ve algılanan bu dünyadır. Merleau-Ponty'ye göre yalnızca yaşıyor olmakla halihazırda içinde bulunduğumuz bu dünya, düşünülenin aksine en çok açıklanmaya ihtiyaç duyulandır.

O zaman, algılanan dünyaya ilişkin deneyimimize anlamını, önemini geri kazandırmak gerekmektedir, çünkü Descartes ile birlikte bu dünya, değil incelemeye değer ya da anlamlı olmak, gerçek bile sayılmaz hale gelmiştir. Gerçeklik, bilimin dünyasıyla sınırlanmış, bilim tek yetki merci haline gelmiştir. Kartezyen dünyada her şey yalnızca akıl yoluyla ve akıl dolayısıyla bilinebilir. Akıl sahibi olan düşünen özne ise dünyanın içinde değil, karşısında yer almaktadır. Merleau-Ponty bu özneye bedenini geri vermek, başka bir deyişle, onu dünyaya geri yerleştirmek ister. Beden, özneyi perspektifli hale getiren ve dünyanın karşısında değil, çevresinde olmasını sağlayan şeydir. Merleau-Ponty'ye göre çevremizdeki bu dünya bilimin ya da Kartezyen geleneğin iddia ettiği gibi gerçeklikten uzak ve sınırlı değildir; aksine, sınırsızdır ve de gerçekliğin ta kendisidir. Gerçekliğe ulaşmak için dünyaya mesafe alabilen, nesnel, mutlak bir gözlemciye değil, algılayan, kendini dünyaya bırakmış bir özneye ihtiyaç vardır.

Merleau-Ponty bilimin, kesin sonuçlar elde etme hevesiyle fenomenal dünyayı ve fenomenlerin gerçek doğalarını gözden kaçırdığını düşünür. Algılanan şeyler algıdan bağımsız olamayacakları için katılaşmış, durağan,

11 Zeynep Direk, a.g.e., s. 25.

niteliklerini sıralayabileceğimiz şeyler değillerdir. Merleau-Ponty'ye göre, "algılananın kendine has özelliğinin, muğlaklığı, 'kıpırdamayı' (*bougé*) kabul etmek ve onun bağlamı tarafından şekillendirilmeye kendini bırakmak olduğunu"[12] görmek gerekir. Başka bir deyişle, verili, kendinde bir dünya tasavvurundan vazgeçilmesi gerekir. Algılanan şeyleri, nesneleri bu şekilde görmeye başladığımız zaman muğlaklık ya da çokanlamlılık gibi fenomenler özneden kaynaklanan bir tür dikkatsizlik olmaktan çıkar. Algıyı gerçekten anlayabilmek için bu önyargıların ötesine geçip Merleau-Ponty'nin insanın kendisinde keşfetmesi gerektiğini söylediği nesne-öncesi (*pre-objective*) alana geçiş yapmak gerekmektedir.

Nesnenin paradoksal ve çokanlamlı olduğu söylendiğinde nesneye dair algının görünmezi de kapsadığı söylenmiş olur. Görünmezin ileride daha ontolojik bir anlamda kullanıldığını göreceğiz, ancak şu aşamada görünmezi basitçe nesnelerin görünmeyen yüzleri olarak anlamak yanlış olmayacaktır. Öznenin dünyaya belli bir konumdan bakıyor oluşu, yöneldiği nesnelerin aynı anda bütün yüzlerini görmesini imkânsız hale getirir. Nesnelerin, belli bir an ve konumda görünmeyen yüzlerinin olması, öznenin onları algılayamadığı anlamına gelmemektedir. Ancak yine de, görünmeyenin görünen ile aynı tarzda var olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir; Merleau-Ponty onların kendi tarzlarında mevcut olduklarını söyler. Merleau-Ponty'ye göre, "nesnelerin görünmeyen taraflarının ne yalnızca olası algılar olduklarını ne de bir tür çözümlemenin ya da geometrik bir muhakemenin zorunlu sonuçları olduklarını"[13] söylemek mümkündür.

II. Görünür ve görünmezin kesişimi: Ten ontolojisi

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde aşmaya çalıştığı ayrımı başa koyduğunu fark etmesi üzerine, yaşayan bedenden tene, fenomenolojiden ontolojiye ya da Deleuze'ün deyişiyle, yönelimsellikten kıvrıma geçiş yapar. Ten

12 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, ss. 39-40.

13 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, s. 48.

ontolojisi, Varlığı muğlaklığı içinde ele almaya çalışan bir ontolojidir. Ten, özne ile nesnenin tümüyle iç içe geçtiği bir içkinlik düzlemidir. Ten sayesinde dokunan ve dokunulan, gören ve görülen aynı düzlemde bir araya gelir. Bizzat bedenin kendisi bu kesişim noktasına karşılık gelir. Burada beden, aynı zamanda hem gören hem de görülen olmak bakımından ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ten her görünürün görülmesinin transandantal koşulu olan görünmezdir. Merleau-Ponty'nin *The Visible and the Invisible*'da (Görünür ve Görünmez) söylediği gibi "görünür olan tüketilmez bir derinliğin yüzeyi gibidir".[14]

Merleau-Ponty'nin *The Visible and the Invisible* adlı çalışmasındaki temel problem yine, özne ile nesne arasındaki öncelik ilişkisidir. Çünkü bu ilişki öznenin de, nesnenin de katılaşmış, katmanlaşmış olduklarını varsayar. Merleau-Ponty'ye göre ne özne başlangıçta boş bir görendir (*seer*) ve görünenlere belli bir başlangıç noktasından yaklaşır ne de şeyler kendileriyle özdeş oldukları bir düzeyden itibaren kendilerini görene açarlar. Bu çalışmayla beraber, özne ile nesne, gören ile görülen, dokunan ile dokunulan arasındaki mesafe yepyeni bir boyut kazanır. Bu ikilikleri oluşturan mesafe artık dizinin iki tarafını karşı karşıya getirmez, ama onları bir madalyonun iki yüzü gibi bir araya getirir. Dokunan ve dokunulan, gören ve görülen aynı tenden olduğu içindir ki, aralarındaki mesafe bedenim ve bedenimin kalınlığı olarak tenim üzerinden kurulur. Söz konusu mesafe artık yakınlığın zıddı değil, aksine, koşuludur; dizileri bir araya getiren temel unsurdur.

Merleau-Ponty bu çalışmada Varlığı, görünmezi de içine alacak şekilde genişletir; dünyanın mutlak ve katılaşmış olmasını ontolojik düzeyde engellemeye, dünyasallığa, zamansallığa, yani genel olarak muğlaklığa yer açmaya çalışır. Bu amaçla, felsefede daha önce kullanılmış hiçbir kavramın karşılayamadığını söylediği ten kavramını ortaya atar. Ten kavramı; gören ile görünenin, dünya ile bedenin kesişiminde açığa çıkar ve görünmezi varlığa dahil eder. Gören ile görünenin birleştiği bu noktayı Merleau-Ponty "kesişim"

14 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press. 1968, s. 143.

(*chiasm*) olarak adlandırır ve bir anonimlik alanı olan ten sayesinde, gören ile görünenin kesiştiği bir dünya ortaya koyar.

"*The Visible and the Invisible*'da kaydedilen büyük ilerleme, *Algının Fenomenolojisi*'nde iyi tanımlanmış olan 'algılanan varlığın' özgünlüğünün Varlığa dair yeni bir anlama işaret ettiğinin fark edilmesidir."[15] Merleau-Ponty, "algının varlık bilimsel olarak aydınlatılabilmesi için varlığın yeniden tanımlanması"[16] gerektiğini söyler; bu da felsefenin, kendisini özne ile nesnenin henüz ayrışmadığı bir noktada konumlandırmasıdır. Böylece *Algının Fenomenolojisi*'nde "yaşayan beden" kavramsallaştırmasıyla aşılmaya çalışılan, "nesne beden" ile "özne beden" arasındaki ayrım, ten ontolojisiyle ortadan kaldırılabilir. *Algının Fenomenolojisi*'nde "kendi bedenim" konusu bilinçten hareketle düşünülmeye devam eder ve bu nedenle ruh-beden ikiliği korunur. Merleau-Ponty'nin kendisi de *Algının Fenomenolojisi*'ndeki problemlerin çözümsüz olduğunu, çünkü işe özne-nesne ikiliğinden başladığını söyler ve böylece *The Visible and the Invisible*'da, bedeni ontolojik bir varlık olarak yeniden ele alır. Ten ontolojisi sayesinde özne ile nesnenin ayrışmamış olduğu bir zemine ulaşılır. Ten öyle bir ontolojik kumaştır ki, nesne ve özne onda doğar ve bu ortak tenin değişkenleri haline gelirler.[17]

Merleau-Ponty'nin bütün çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, "Görünmez" iki farklı anlamda karşımıza çıkar ya da daha doğrusu, Merleau-Ponty düşüncesi ilerledikçe bu kavramın anlamı da genişler. İlk başta, bedenli olmanın doğal getirisi olarak sahip olduğumuz perspektifin bir sonucu olan görünmez, daha sonra görünürü de mümkün kılan, transandantal alana ait bir kavram haline gelir. Bu ilksel alanda Merleau-Ponty'ye göre, kesişim (*chiasm*), iç içelik (*intertwining*), tersine çevrilebilirlik gibi kavramlarla karşı-

15 Renaud Barbaras, "Perception and Movement: The End of the Metaphysical Approach", Fred Evans ve Leonard Lawlor (ed.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* içinde, New York: State University of New York Press, 2000, s. 84.

16 Zeynep Direk, a.g.e., s. 18.

17 Ş. Gülcevahir Granade, "İkilikten Ontolojik Ten Kavramına", *Dunyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, Zeynep Direk (ed.), İstanbul: Metis Yayınları, 2017, ss. 173-192.

laşırız. İlk bakışta görünürün tersi olarak anlaşılabilecek görünmezlik ilksel alana çekildiğinde görünürün öteki yüzü, derinliği haline gelir. *The Visible and the Invisible*'da Merleau-Ponty algıya dair ontolojik bir çalışma yürütür ve "[a]lgıda yakalanan anlam, tenin ontolojisinde görünmez olarak karşımıza çıkar."[18]

> Anlam görünmezdir, ancak görünmez, görünürün karşıtı değildir. Görünürün kendisi görünmez içsel bir çerçeveye sahiptir. Görünmez, görünürün gizli ortağıdır, sadece onun içinde ortaya çıkar. Dünyanın içinden değil de oradan görme çabaları onu ortadan kaybeder. Görünmez, görünürün sınırındadır, görsel odağıdır, onun içinde kaybolur. Görünür, görünmezle doludur.[19]

Beden, dünyaya gömülüdür, dolayısıyla dünya onun karşısında değil, çevresindedir ve ona ancak görerek ve dokunarak temas edebilir. Beden, hareketli oluşu sayesinde farklı perspektifler edinebilir ve dünyaya dair algısını genişletebilir, kendi hareketliliği içinde dünyanın hareketliliğini verebilir. Merleau-Ponty bunun bir ele geçirme değil de dünyaya açılma, yaklaşma olduğunu özellikle vurgular. Kendisi de görünür ve dokunulur olan beden, "gördüğünü ele geçiremez, ona yalnızca bakış ile yaklaşır ve dünyaya açılır".[20] Merleau-Ponty bu nedenle gözü "ruhun penceresi" olarak adlandırır; yaradılışın sonsuz çeşitliliği bize yalnızca göz sayesinde açılır. Ancak, madalyonun tersi olan görünmezlik de aynı şekilde bedene ait bir imkândır. Göz, kendisine diğer şeylere yaklaştığı gibi yaklaşamaz, bu kendisi için bir görünmezlik alanıdır. Görülen ve görülmeyen, bedende sıra dışı bir şekilde iç içe geçerler.

Merleau-Ponty burada, görmenin sürekli olarak kendi dışına taşan (*extase*) tarafını ele alır, görünenin her zaman için görünmezi barındırdığını söyle-

18 Z. Zeynep Esenyel, "Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?", *Cogito* 88, İstanbul: YKY, 2017, s. 120.

19 Merleau-Ponty'den alıntılayan Z. Zeynep Esenyel, a.g.m., s. 120.

20 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çeviren Ahmet Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 32.

yerek, görünürün mutlak bir şey olarak algılanmasının önüne geçer. Görünmez, şeylerin tüketilemez ya da indirgenemez doğasını ifade eder. Burada karşımıza çıkan görünmezlik, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki figür-zemin ilişkisinin ötesinde, görünürlüğü mümkün kılan alan olarak, daha kurucu bir anlama sahiptir. Merleau-Ponty dünyayı her zaman için deneyimin sınırları içerisinde ele alır ve deneyimin, bedenin mekânsal ve zamansal varoluşuna bağlı olduğunun altını çizer. Dolayısıyla bedenli bir varlık olmanın belli bir görünmezlik alanı oluşturduğu fikri *Algının Fenomenolojisi*'nde detaylıca gerekçelendirilmiştir. Ancak bu kavram, *The Visible and the Invisible*'da çok daha karmaşık ve temel bir kavrama evrilir. Görünmez, görünürün açığa çıktığı çokluk alanı olarak bir tür derinliği ifade eder.

Bu çalışmadaki esas yenilik, bedenin görünürlüğüne, nesnelliğine yapılan vurgudur. Beden bir yandan nesnelere mesafe alabilir, olanları görebilir, onlara dokunabilir bir şeyken bir yandan da şeyler arasında bir şeydir. Hem gören hem de kendisi görünür olan, hem başka şeylere dokunabilen hem de dokunulabilir olan bir kesişim noktasıdır ve bu nedenle de ayrıcalıklı bir varoluşa sahiptir. Merleau-Ponty'nin anlamaya çalıştığı, bakan ile bakılan, dokunan ile dokunulan arasındaki uyumun nasıl sağlandığıdır. Özne ya da nesneye atfedilecek herhangi bir mutlaklığın bu uyumu anlamayı imkânsız hale getireceğini düşündüğü için, varlıkla ilişkilenmenin bir yolu olarak teni ön plana çıkarır. Beden hem gören hem de görülen, hem algılayan hem de algılanan, hem dokunan hem de dokunulan varlık olmak bakımından ontolojik açıdan özel bir yere sahiptir. Bütün bu ikiliklerin kesişim noktası olduğu için bu ikilikleri ortadan kaldıracak, daha doğrusu, onların karşıtlık olarak algılanmalarının önüne geçecek olan ten düşüncesi de buradan doğar. Buna göre dokunmanın koşulu, tenin kalınlığıdır. Ten; gören ile görülenin, dokunan ile dokunulanın herhangi bir şekilde ilişki kurabilmesini sağlayan ortak dokudur.

> Eğer (vücudum) nesnelere dokunabiliyorsa ve onları görebiliyorsa bunun tek nedeni onlarla aynı aileden olmakla, görülebilir ve dokunulabilir olmakla vücudumun kendi varlığını nesnelerin varlığına katılmak

> için bir yol olarak kullanmasıdır, bu iki varlıktan her birinin ötekisi için arketip olmasıdır, vücudun şeylerin alanına ait olması ve dünyanın evrensel ten olmasıdır.[21]

Bu durumda gören ile görünen arasında karşıtlıktan çok, bir tür ihlal ilişkisi olduğu söylenebilir. Ten ontolojisinin temel kavramlarından biri olan; "[t]ersine çevrilebilirliği mümkün kılan tam da bu sınırların iç içe geçmesi durumudur".[22] Merleau-Ponty gören-görünen ilişkisini deniz ile kıyısı arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre görünen, başlangıçta kendileriyle özdeş olan ve kendilerini bu şekilde, görene açan bir şey olmadığı gibi, gören de başlangıçta boş olan ve sonra kendisini dünyaya açan bir özne değildir. Merleau-Ponty bu nedenle, görenin, şeylere bakışıyla dokunduğunda, onları tümüyle çıplak olarak görmeyi umamayacağını, bakışın her zaman için onları kendi teniyle örttüğünü söyler. Ancak, bakışın şeyleri örtmesi onları sakladığı anlamına gelmez, aksine, onların görünebilirliği tümüyle bu ilişkiye bağlıdır. Demek ki bakış, şeyleri örterek aslında onların örtülerini açar.[23] Merleau-Ponty'ye göre şeylerin görünebilirliği kendini ancak anlam dünyasında açar ve bu anlam dünyası da ancak ten sayesinde ortaya çıkar.

Merleau-Ponty bu noktada renk örneğini verir: Ona göre, kırmızı basitçe bir nitelik değildir. Bir şeyi kırmızı olarak tespit edebilmek için kırmızıyı daha az belirli, ama daha genel bir kırmızıdan çekip çıkartmış olmak gerekir. "Bu kırmızıdır," derken arka planda genel bir kırmızıyı ve farklı farklı kırmızıları, hatta farklı renkleri, yeşili, maviyi de hesaba katarız. Demek ki renk, bu bağlantılar olmaksızın algılanabilir değildir, her zaman için belli bir yapıyı ve de belli bir bağlamı varsayar. 1917 devriminin kırmızısı ile çingenelerin kıyafetlerinin kırmızısının neden farklı olduğu, ancak görenin kattığı anlam aracılığıyla anlaşılabilir. Merleau-Ponty'nin söylemeye çalıştığı, rengin

21 Merleau-Ponty'den alıntılayan Ömer Aygün, "Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin Zamansallığı", *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, Zeynep Direk (ed.), İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 170.

22 Z. Zeynep Esenyel, a.g.m., s. 125.

23 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 131.

her zaman için bir şeyin rengi olduğu ve atomların ışığı yansıtması gibi bir açıklamaya indirgenemeyeceğidir. Dolayısıyla rengi, rengi olduğu şeyden soyutlamak yerine "dışsal ufuklar ile içsel ufuklar arasında bir köprü"[24] olarak anlamaya çalışmak gerekmektedir. Merleau-Ponty'nin yakalamaya çalıştığı, gören ile görüneni özel bir tarzda iç içe geçirecek olan yepyeni bir bakış açısı ancak bu şekilde keşfedilebilir. Keşfedilen, henüz ortaya çıkmamış gizli bir şeydir, şeylerin tenidir.[25] Ten, özne ile nesnenin karşılaştığı yerdir ve bu alana ulaşımımızı beden sağlar, beden bizi varlığa açar. Merleau-Ponty, bedeni araştırmaya devam etmekte, ancak bu araştırmayı artık ontolojik bir boyutta, Ten kavramı aracılığıyla yapmaktadır. Ten düşüncesinde beden daha da önemli bir konuma taşınır. *Algının Fenomenolojisi*'nde dünyayla iletişimimizi mümkün kılan beden şimdi de varlıkla ilişkimizi belirlemektedir.

Merleau-Ponty'ye göre ten, gören ile görünen arasındaki uyumu sağlayan temel unsurdur. Bu sayede özne dünyaya yöneldiğinde kaosla karşılaşmaz; bunun nedeni, tenin düşüncesiyle açığa çıkan akrabalıktır. Bu akrabalığı en iyi şekilde açıklayabilmek için Merleau-Ponty, gören ile görünenin aynı bedende bir araya geldiği, "sağ el ile sol elin birbirlerine dokunması" örneğini verir. El bir yandan kendisini ve etrafındakileri hissedebilir bir şeydir, ancak diğer yandan da dünyadaki diğer her şey gibi hissedilebilir bir şeydir. Örneğin sağ el kolaylıkla sol el için bir nesneye dönüşebilir. Sol el için nesneye dönüşmüş olan sağ el, aynı anda başka nesnelere dokunarak kendisi de bir hisseden haline gelebilir. Bu durumda sağ el hem hisseden hem de hissedilen olacaktır. Bu noktada, dokunan ve dokunulan birbirlerine açılır ve kesişirler, başka bir deyişle, bir portakalın iki yarısı haline gelirler.[26]

Merleau-Ponty'ye göre bütün bu kesişim senaryosu, görme duyusu üzerinden de okunabilir, çünkü görme ve hissetme duyuları birbirlerinden bağımsız düşünülebilir değillerdir. Gören ve hisseden aynı beden olduğu için görme ve

24 132.

25 a.g.e., s. 132.

26 a.g.e., s. 133.

hissetme de aynı dünyaya aittir.[27] Dolayısıyla, tıpkı el örneğinde olduğu gibi gören ve görünen de bir kesişim alanına sahiptir. Merleau-Ponty'ye göre bu kesişimin temelindeki şey tendir. Söz konusu olan gören ve görünen olduğunda aralarındaki ilişki kesişimden çok, bir tür mesafe olarak kendisini gösterir. Ancak buradaki mesafe, yakınlığın karşıtı değil, koşulu olan bir mesafedir. Görenin görebilmek için alması gereken bu mesafe, tenin kalınlığı tarafından karşılanır.[28]

Merleau-Ponty'ye göre gören ve görünen ya da hisseden ve hissedilen arasındaki akrabalığı kuran, iki boyutlu/katmanlı[29] bir varlık olan bedendir. İşte, beden sayesinde görünür olan tersine çevrilebilirlik ten boyutunu açar ve Merleau-Ponty'nin çalışması ontolojik bir boyut kazanır. Beden bunu yalnızca şeylerle aynı tenden olduğu için gerçekleştirebilir; görünür olana, bakışıyla dokunabilir. Öznenin şeylerin kendilerini oldukları gibi algılayabilmesinin koşulu onlarla aynı teni paylaşmasıdır. Eğer dünyaya yönelen özne, yani görenin görünenle arasındaki mesafe tenden başka bir şey olsaydı, onu bilmesi imkânsız olurdu. Demek ki aynı tene sahip olan beden ve dünya iç içe geçmiştir.[30] Bu, beden ile dünyanın birbirine ya da tene indirgenebilecekleri anlamına gelmez. Merleau-Ponty, tenin beden olduğunu söylemez; bedenin kalınlığı olarak ten aynı zamanda bedenin derinliğidir, aşkınlığıdır. Tende bedenlerin toplamını aşan bir yan vardır; bu bakımdan beden tenin koşulu değil, ten bedenin koşuludur. Aynı şekilde bedenin dünyaya açılmasının temelinde, yani dünyada olmanın ontolojik zemininde de ten vardır. "Dünyada olmak", "bedene sahip olmak" ve "aynı tenden olmak" ontolojik düzeyde birbirinden ayrı düşünülemez hale gelir.

27 a.g.e., s. 134.

28 a.g.e., s. 135.

29 Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde çözümlenmeyen beden problemini, özne beden ve nesne bedeni, bedenin birbirinden ayrılamayacak, tek bir bedende iç içe geçmiş bir halde bulunan iki boyutu olarak tanımlayarak aşar. Böylece düşüncenin hareket noktası özne-nesne ikiliği olmaktan çıkar.

30 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 143.

Tenin düşüncesinin sunduğu şey, gören ile görünenin birbirinden ayrılamadığı ortak bir zemin, bir anonimlik alanıdır. Ten ise ne madde ne de ruhtur,[31] ama böyle bir ayrımın yapılmasını imkânsız hale getiren bir ortak zemindir. Merleau-Ponty teni elemente benzetir ve "genel bir şey" ya da bir tür ölçü olduğunu söyler ve dünyayı bu görünmezlik alanından, tenden itibaren yeniden düşünmeyi önerir. Bütün var olanların aynı tenden olduklarını söylemek, onları Varlık düzeyinde bir araya getirmektir. Bu durumda madde-ruh ya da özne-nesne gibi birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri tam olarak açıklanamayan ikilikler problemi anlamsız hale gelir. Merleau-Ponty'nin *The Visible and the Invisible* çalışmasıyla kurduğu ontoloji, öznenin bir nesneyi nasıl bileceği sorusunu anlamsız hale getirir. Zira bu ontolojiye göre, özne ile nesne hiçbir zaman Kartezyen düşüncenin öne sürdüğü gibi birbirlerine yabancı olmamıştır. "Gören, eğer görünendense sadece o zaman görünene sahip olabilir."[32] Demek ki algının temelinde, gören ile görüneni birbirine aşina hale getiren tensel boyut vardır. Ten kavramının devreye girmesiyle birlikte, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde tam olarak geride bırakamadığı özne-nesne ikiliği aşılır.

Görünmez olan, ten boyutunu açan iç içelik ve kesişmedir. Şeylere baktığımızda göremediğimiz, ancak onlarsız hiçbir görme etkinliğinin gerçekleşemeyeceği şeylerdir bunlar. Merleau-Ponty, görünen ile görünmeyeni birbirine zıt fenomenler olarak ele almaz; aksine, bu ikisi arasında bir yüzey-derinlik ilişkisi vardır. Görünen, yüzeydedir; görünmeyense onun derinliklerindedir. Bu durumda görünmez, görünür olanı mümkün kılan bir derinlik olarak karşımıza çıkar ve ona görünenden fazlası olma imkânını sağlar. Derinlik görünmezdir, ancak herhangi bir şeyin görülebilmesinin de sebebidir. Görünürün tüketilemezliği işte bu görünmezden gelir. Merleau-Ponty'nin ten kavramını Gilles Deleuze'ün içkinlik düzlemi kavramıyla birlikte ele almak, kavramı anlamak için yeni olanaklar doğurmaktadır. Teni, içindekileri ho-

31 Ş. Gülcevahir Granade, a.g.m., s. 184.

32 a.g.m., s.185.

mojenleştiren değil, ama farkı koruyan, kıvrılarak çoğalan bir alan olarak ele aldığımızda içkinlik düzlemiyle benzerliği açığa çıkar.

III. Transandantal alanın içkinlik düzlemine dönüşmesi

İçkinlik düzlemi aşkınlığa, temsili düşünceye karşı yaratılmış bir kavramdır ve Deleuze'ün transandantal alan düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Düşüncenin doğmasına engel olan aşkınlığın bir ayağı hakikatken, diğer ayağı hakikati arzulayan öznedir. Deleuze'ün düşünce anlayışı, hakikatin katılaşmış, katmanlaşmış, yani sabitlenmiş olmasına izin vermez. Çünkü Deleuze felsefesinde öznenin görevi; tanıma, temsil, hatırlama olmadığı gibi hakikat de tanınmayı, hatırlanmayı ve temsil edilmeyi bekleyen bir şey değildir. Dolayısıyla Deleuze'e göre düşünmenin temelinde, düşünen mutlak bir özne yoktur. Merleau-Ponty de aynı şekilde, felsefenin mutlaklık ve kesinlik peşinde olmadığını, olsa dahi ona ulaşamayacağını düşünür. Merleau-Ponty'ye göre özne, dünyanın karşısında duran ve onu bilme nesnesi haline getirebilen sabit bir özne değildir. Özne ile nesne arasında baş döndürücü bir içlidışlılık vardır. Algının muğlaklığını sağlayan da tam olarak budur. Mutlaklığa yöneltilen bu eleştiri aynı zamanda transandantal felsefe geleneğine ve transandantal özneye yapılan eleştiridir. Transandantal özne fikri, Deleuze ve Merleau-Ponty'nin öncelik verdikleri deneyim alanının, ikincilleştirilmesine sebep olmuştur. Her iki düşünür için de önemli olan, deneyime içsel olan tekilliğin yakalanmasıdır.

Deleuze'e göre, düşünmeyi transandantal bir yeti olarak sunmak ve deneyimin temeline transandantal özneyi yerleştirmek, deneyime özgü olanın ortadan kaldırılmasıdır. Deleuze, *a priori* koşulları arayan transandantal idealizmin yerine, deneyimin tekilliğini ön plana çıkaran transandantal ampirizmi koyar. Transandantal ampirizm, koşulların koşulladıkları şeyden daha geniş ve genel olamayacakları, daima vakaya göre ortaya çıkan bir transandantal alan açar.[33] Deleuze'e göre transandantal alan, dinamik, üretken

33 François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, çeviren Aziz U. Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 161.

ve farkları indirgemeyen bir alan olmalıdır. Deleuze'ün transandantal alanla ilişkisi iki farklı düzlemde karşımıza çıkar. Öncelikle *Anlamın Mantığı*'nda, henüz içkinlik düzleminin tohumlarının yeni yeni göründüğü bir alanda, saf olaylar, yani tekillikler alanı olarak Gilbert Simondon'dan etkilenerek ortaya çıkar. Daha sonra ise transandantal alan kavramı, yerini tekillikleri koruma konusunda daha gelişmiş bir model sunan içkinlik düzlemine bırakır.

Deleuze'ün Kant ve Husserl'e getirdiği en temel eleştiri, koşulu da, koşullanan şeyi de özne olarak düşünmeleridir. Transandantal felsefenin temel hedefi, belli koşullardan yola çıkarak somut deneyimin açıklanmasıdır. Deleuze'e göre, özne odaklı transandantal felsefe geleneği, somut deneyimi açıklamak için yine somut deneyimi kullanır, başka bir deyişle, hedefi başa koyar ve koşul, koşulladığı şeylerden türetilmiş olur. Öznenin koşulu olan transandantal özne, ampirik öznenin yalnızca soyutlanmış hali gibi durmaktadır. Deleuze, açıklamaya çalıştığı şeyi varsaymayan bir şekilde transandantal felsefe yapmaya çalışır çünkü; "temel asla temellendirdiği şeye benzeyemez..."[34] Koşulun açıklayıcı bir güce sahip olabilmesi ve mümkün bütün deneyimi koşullayabilmesi için, koşulladığı şeylerden ayrı bir düzeye yerleşmesi gerekir.

Deleuze'e göre transandantal alan, "saf-ideal"[35] olaylardan, saf olaylar ise indirgenemeyecek tekilliklerden oluşmaktadır. Saf olaylar, somut deneyimde görünmez olan, birey-öncesi tekilliklerden oluşmaktadır. Tekilliklerse, kırılma noktalarına karşılık gelirler; üçgenin üç köşesi, kaynama noktası, gözyaşı ve sevinç, umut ve kaygı noktaları... Başka bir deyişle tekillikler, sıradan olanla karşıtlık içinde belirleyici ve ayırt edicidirler. Tekillikler, birey-öncesi, kişisiz,

34 Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çeviren Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015, s. 121. Deleuze bu alanı düşünmek için Sartre'ın "Egonun Aşkınlığı" adlı çalışmasına bakıyor. Deleuze'e göre Sartre, Husserl'in yaptığı hatayı yapmıyor ve transandantal alanı, ampirik deneyime başvurmadan düşünmeye çalışıyor. Sartre iki tür bilinç olduğunu keşfediyor; refleksif bilinç ve refleksif olmayan, egonun dahil olmadığı (düşünümsüz) bilinç.

35 İdeal olanın alanı Deleuze'de Platonculuğun tersine çevrilmesiyle saf olaylar alanı haline gelir. Böylece İdeal boyut derinliklerden yüzeye çıkarılmış olur. Plantonlculuğu tersine çevirmek, idealizmden çıkmak ve somut deneyimi anlatmak için özlere başvurmamak demektir. "Platonculuğu tersine çevirmek de her şeyden önce özleri alaşağı edip tekillik fışkırmaları olarak olayları onların yerine geçirmektir." Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 121.

kavramsız olup işaret etme, dışavurma ve imlemenin ortadan kalktığı bir alanı ifade eder. Deleuze, ampirik deneyimden kopya edilmemiş bu transandantal ve dinamik alanı düşünmek için, bireyleşme problemini bireyi başa koymadan çözmeye çalışan Simondon'a başvurur. Simondon, transandantal felsefe geleneğinin yaptığı gibi, bireyden bireyleşmeye değil, bireyleşmeden bireye gitmeyi dener ve bireyleşmeyi tekilliklerin sentezlenmesi olarak ele alır. Deleuze cisimleri/şeyleri değil, cisimsizleri/olayları başa koyarak özne ya da nesnenin kurucu değil, ama kurulan olduğuna vurgu yapar. Başka bir deyişle, kanaat üretimini direkt makinaya saldırarak ortadan kaldırmaya çalışır. Transandantal alan ile somut deneyim arasındaki ilişkileri heterojen bir biçimde ortaya koymak somut deneyimin çeşitlenmesine, farklılaşmasına imkân verir.

Deleuze transandantal alan ile somut deneyimi ayırmak için problemler-çözümler, paradoksal alan-kanaatler alanı gibi ayrımlara başvurur. Deleuze'e göre transandantal alan, problemlerin alanı, somut deneyim ise çözümlerin alanıdır, çünkü olaylardan ancak koşullarını belirledikleri problemler bağlamında söz edilebilmektedir.[36] Daha önce de vurguladığımız gibi, düşünürler problem yaratan kimselerdir ve Deleuze'e göre problemlerin "idesel nesnellikleri" vardır. Bu da problemlerin, çözümleri aşan bir varoluşa sahip oldukları anlamına gelmektedir. Somut deneyim ise çözümlerden, edimselleşmelerden yalnızca birine karşılık gelmektedir. Problemlerin çözümlerde tükenmiyor oluşu, transandantal alanın virtüel gücünü ve bağımsızlığını ifade etmektedir. Aynı zamanda kanaatler alanı somut deneyime karşılık gelirken, paradoksal alan transandantal alana karşılık gelmektedir. Deleuze, paradoks kavramını mantıksal paradokslardan çok, *doxa*'ya karşı olmak anlamında kullanmaktadır. *Doxa*'nın bir yönü sağduyu, diğer yönü ise ortak duyudur:[37] Sağduyu, farkları yok eden, dolayısıyla da tekilliklerin azal-

36 Gilles Deleuze, a.g.e., s. 75.

37 "Deleuze, Fransızcada *bon sens*'ın hem sağduyu, hem doğru taraf, doğru yön anlamına gelmesine dayanarak bütün kitap boyunca kullanacağı bir sözcük oyunu yapıyor ve doğru olan tek yöne dayanan sağduyuyla iki yöne birden açılan paradoks arasında karşıtlık kuruyor." Gilles Deleuze, a.g.e., s. 17. [Çevirmenin dipnotu.]

dığı bir alanı ifade ederken, hem dış dünyayı hem de "ben"i sentezleyen ortak duyu ise özdeşleştirme ve sabitlemeyi ifade eder. Deleuze'e göre sağduyu ile ortak duyunun birlikte işleyerek meydana getirdiği *doxa*'nın arkasında yönlerin çok da belirgin olmadığı paradoksal alan vardır. Oluşun kipi problematik ve paradoksal olan olaylardan oluşan transandantal alan bu nedenle somut deneyime benzememektedir. Deleuze'e göre, "[m]eçhul ve göçebe, kişisiz ve birey-öncesi tekilliklerin kaynaşan dünyası açıldığında nihayet aşkınsalın alanına adım atmış oluyoruz".[38]

François Zourabichvili, içkinlik düzleminin transandantal alan kavramının yerini aldığını ve *Anlamın Mantığı*'nda henüz içkinlik düzlemi kavramı kullanılmıyor olsa da düzlem fikrinin oluşmaya başladığını söyler. Bu bir alan değil, düzlemdir;

> [...] çünkü düzlem alan-dışı var sayılan bir özne için değildir, ya da özneden hareketle bir algılama alanı modeli uyarınca açılan bir sınır da değildir ve çünkü düzlemi dolduran her şey yalnızca yanal olarak, kıyılarda büyür ya da bağlantılanır, orada her şey bir kayma, yer değiştirmedir [...] yaratıcı bir örgütsüzleşmenin oluşumu[dur].[39]

Transandantal değil, içkin olmasının sebebi ise, içindekileri önceleyen değil, ama deneyime paralel olarak ve sürekli yeniden kurulan bir düzlem oluşudur.

O zaman transandantal alanın evrildiği son noktada içkinlik düzlemini buluruz. Deleuze ve Guattari birlikte kaleme aldıkları *Felsefe Nedir?* adlı çalışmada bu içkinlik düzleminin felsefe-öncesi olduğunu söylerler. Deleuze'e göre felsefe kavram yaratmakla başlar ve düşünmenin ne olduğunu belirlemek anlamında içkinlik düzlemi felsefe-öncesidir, ancak bu, onun felsefeden önce geldiği anlamına gelmemektedir. "Felsefe-öncesi, önceden varolan bir şey değil, ama felsefe onu varsaymakla birlikte, *felsefenin dışında varolmayan* bir

38 a.g.e., s. 125.

39 François Zourabichvili, a.g.e., s. 86.

şeyi anlatır."[40] Demek ki, içkinlik düzlemi kavram yaratmaya paralel olarak düşüncenin sürekli yeni sınırlara ulaştığı bir düzlemdir. Deleuze ve Guattari içkinlik düzleminin hem düşünülmesi gereken hem de düşünülemeyen, düşüncenin içinde düşünülemeden kalan şey, mutlak dışarısı olduğunu söyler. Ve felsefenin en büyük jesti de bu içkinlik düzlemini, düşünülemezliği içinde ortaya çıkarmaktır.

"Descartes'tan itibaren ve Kant ve Husserl'le birlikte *cogito*, içkinlik düzleminin bir bilinç alanı gibi ele alınmasını mümkün kılar. Nedeni de içkinliğin saf bir bilince, düşünen bir özneye içkin kabul edilmesidir."[41] Deleuze içkinliği her şekilde özneye döndüren bu felsefe yapma biçiminden kaçmakta ve özneye içkin olmak bakımından yine bir tür aşkınlığa dönüşmeyen birey-öncesi bir transandantal alan hedeflemektedir. Deleuze'ün içkinlik düzlemi bu nedenle radikal bir ampirizmdir. Fenomenoloji başa algıyı koyarak deneyimin tekilliğini ön plana çıkarır ve algısal klişelere meydan okur; ancak, özneye geri döndüğü ve içkinliği öznenin içkinliği haline getirdiği için klişelere karşı direnişi yarıda keser. Klişe üreten bir makine olarak özne, var olmaya devam ettikçe temsil sorunu tam olarak çözülemez.

IV. İçkinlik düzlemi olarak ten

Koşul ile koşullanan arasındaki ilişkinin heterojenliği fikrini Merleau-Ponty'de de buluruz. Merleau-Ponty'ye göre transandantal alan, pre-refleksif ve anonim[42] olmalıdır. Bu nedenle Merleau-Ponty de transandantal felsefe geleneğine benzer bir eleştiri yöneltir; bu geleneğin düşünürlerinin "olanı olması gerekenden itibaren, bilme idesinin gereklerine göre"[43] yargıladıklarını söyler. Merleau-Ponty de deneyimi verili kabul etmez ve onun, araştırılması

40 Gilles Deleuze ve Guattari, Félix, *Felsefe Nedir?*, çeviren T. Ilgaz, İstanbul: YKY, 2015, s. 47.

41 a.g.e., s. 52.

42 Ancak, Merleau-Ponty'de anonimlik, Deleuze'ün aksine bir tür genellik olarak çıkar karşımıza. Leonard Lawlor, "The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty", *Continental Philosophy Review* 31, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 1998, s. 23.

43 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 104.

gereken bir alan olduğunu düşünür. Nasıl ki Kant'ta algısal varlığımızın transandantal koşulları uzay ve zaman formlarıdır, Merleau-Ponty için de bu, fenomenal alandır.[44] Merleau-Ponty'ye göre refleksif felsefe, yaşayan bedenin aktif konum alışlarını yok sayar ve bedeni herhangi bir nesne haline getirir. "Böylece yaşayan beden, içi olmayan bir dış haline gelirken, öznellik de dışı olmayan bir iç, tarafsız bir seyirci haline geliyordu."[45] Merleau-Ponty ile Deleuze'ün ortak problemlerinden birinin deneyimin tekilliğinin ortadan kaldırılması ve düzleştirilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Merleau-Ponty deneyime verdiği önemi, transandantal alan olarak fenomenal alanı ve dünya-içinde-olmayı koyarak gösterir. Merleau-Ponty'ye göre eğer

> [r]efleksif felsefede olduğu gibi, kendimizi ebediyen verili kabul ettiğimiz transandantal bir boyuta en baştan yerleştirip, hakiki kuruluş sorununu gözden kaçırmak istemiyorsak, fenomenal alanı aşındırmamız [...]

gerekir.[46] Merleau-Ponty bu nedenle transandantal alan olarak yaşama dünyasına geri döner ve bunu "algıyı uyandırma hakkı" olarak adlandırır. Yaşayan beden ise bu alana ulaşabilmek için fenomenal bir başlangıç noktasıdır; özne değil, ama dünya-içinde-olmanın kendisidir. Dünya-içinde-olmak, Merleau-Ponty'nin herhangi bir zaman ve mekânda var olan transandantal özne fikrini reddettiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle transandantal özne yerine transandantal bir alan olarak fenomenal alana yönelir. "Transandantal özne kurduğu nesneye tepeden bakarken, söz konusu alan düşünene katılır, onun bir parçası olur."[47]

Merleau-Ponty'nin de *Algının Fenomenolojisi*'nde her ne kadar pre-refleksif alana dönmeye çalışsa da öznelliği merkeze almadığını söylemek mümkün değildir.

44 Taylor Carman, *Merleau-Ponty,* London-New York: Routledge, 2008, ss. 65-66.

45 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 96.

46 a.g.e., s. 106.

47 Pascal Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, çeviren Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 63.

> Şeyler ve anlar ancak adına öznellik denen şu muğlak varlığın içinden geçerek bir dünya oluşturmak üzere birbirine eklemlenebilir, ancak belli bir bakış açısından ve bir yönelim içinde birlikte-mevcut olabilir.[48]

Dolayısıyla Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde, Deleuze'ün eleştirdiği fenomenolojik bakış açısına sahiptir. Ancak, kendisi de bu yetersizliğin farkına varmış ve *The Visible and the Invisible*'da içkinlik alanını özneyi merkeze koymadan düşünmeye çalışmıştır. Böylece Varlığı özne olarak değil, ama pozitif sonsuzluk olarak ele almıştır.[49] İşte, bu pozitif sonsuzluk içkinlik düzlemidir. Deleuze; "[s]onsuzun devinimi durduğu anda, aşkınlık yere iner ve yeniden canlanmak, yeniden sıçramak, yeniden ortaya çıkmak için bundan yararlanır," der.[50] Merleau-Ponty varlığı, teni sonsuzluk olarak tanımlayarak hareketin durdurulamadığı devingen ve dirimsel bir içkinlik düzlemi kurmayı hedeflemiştir. Ten, aşkınlığın ortaya çıkamayacağı bir içkinlik olarak her görünürün altındaki görünmezdir ya da görülebilirliğin koşuludur.

Deleuze, Merleau-Ponty'nin ten kavramını da olaysal boyutu, oluşu ortaya çıkarmak için yeterli bulmaz. Tenin yalnızca oluşun termometresi olduğunu ve yüzeysel boyutu barındırmadığını söyler. Dahası, tenin hâlâ yaşayan beden ve de Hıristiyanlık ile fazlaca ilişkili olduğunu düşünür. Deleuze'ün ontolojisi varsa eğer, bu, Varlığın (*being*) yerine oluşun (*becoming*) geçtiği bir ontolojidir. Mümkün dünyaları kapsaysan virtüellik alanına ancak oluş sayesinde ulaşılabilir. Deleuze'ün düşündüğünün aksine, Merleau-Ponty'nin ten ontolojisini de virtüellik ile birlikte düşünmek mümkündür. Teni farkları eriten ve bir ortaklık düzlemine hapseden bir başlangıç noktası ya da genellik olarak düşünmek indirgemecilik olacaktır. Merleau-Ponty'nin ten kavramı Deleuze'ün içkinlik düzlemine sanıldığından daha çok benzer. Aktüelleştiğinde virtüel olan sisini, görünür olan da görünmezle ilişkisini kaybetmez. Aktüel gibi,

48 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 449.

49 Leonard Lewlor, a.g.m., s. 28.

50 Gilles Deleuze ve Guattari, Felix, a.g.e., s. 53.

görünür olan da yaratımdır.[51] Tende de şeyler kıvrılarak bir araya gelir ya da uzaklaşır, bu da farklılaşmayı mümkün kılan bir alan olduğu anlamına gelmektedir. O zaman her ne kadar Deleuze, Merleau-Ponty'nin tuhaf etçiliğini yetersiz bulsa da her iki düşünürün de temsili düşünce ile savaşlarını yaratıcı bir içkinlik düzlemine vardırdıkları söylenebilir. Ten ve virtüel, özdeşleştirici değillerdir; aksine, topolojik olarak içlerinde bulunan unsurların heterojenliğini koruyarak bir araya gelirler. Onların birliği unsurların kendilerine değil, ama unsurlar arasındaki ilişkilere, bu ilişkilerin nasıl çeşitlendiğine bağlıdır.[52] Farkın öznellik tarafından öncelenmediği bu tarz bir içkinlik düzlemi ancak paradokslar yoluyla anlaşılabilmektedir; "dışsal olmayan dışarısı ve içsel olmayan içkinlik" ya da "yakınlığı mümkün kılan mesafe".[53]

Önünde sonunda anlamaya çalıştığımız şey Yaşamdır. Mesafe alabildiğimiz ve değerlendirebildiğimiz değil, ama bizzat yaşamakta olduğumuz yaşam. Yaşamı anlamlandırmak için başvurulan aşkın kavramlar, akışları durdurarak ve farkları ortadan kaldırarak yaşamı tahakküm altına almışlardır. Temsil, dogmatik düşünce siteminin merkezindeki kavramdır. Deleuze bu nedenle kişiler ve genellikler yerine, düşüncenin her alanında tekillikleri ve kişisiz olanları ön plana çıkarır. Böylece ortaya dirimsel bir yaşam çıkacaktır.

> Deleuze'ün felsefesinde yaşam aşkın bir yargı prensibi değil, içkin bir üretim yahut yaratım süreci olarak işler; Yaşam ne bir köken ne de bir gayedir, ne bir *arche* ne de bir *telos*tur; aksine, hep ortada, *au millieu* işleyen; deneyen ve umulmadık oluşlar yoluyla ilerleyen saf bir süreçtir.[54]

51 Jack Reynolds ve Jon Roffe, "Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology", *Journal of British Society for Phenomenology*, Vol. 37, 2006, s. 248. Url : http://dx.doi.org/10.1080/00071773.2006.11006589

52 Judith Wambacq, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, Ohio: Ohio University Press, 2017, s. 79.

53 a.g.e., s. 80.

54 Daniel W. Smith, *Saf İçkin Yaşam*, çeviren Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013, ss. 68-69.

Benzer şekilde Merleau-Ponty de varlığı muğlaklığı içinde ele alarak yaşamı olumlar. Yaşam, kuvvetlerarası ilişkilerden, çatışmalardan oluşmaktadır ve bu çatışmayı durdurmak değil, ama onu katlanılabilir hale getirmek gerekmektedir. Merleau-Ponty'nin Ten'i, görünürün ardındaki görünmezdir ve bu bakımdan farklı görünürlüklere imkân tanıyan dinamik ve virtüel bir içkinlik düzlemidir. Deleuze'ün organsız bedenler ve son kertede içkinlik düzlemi kavramı da aynı virtüellikten beslenir. Virtüellik düşüncesi temsile direnmenin imkânını yaratır. Temsile direnmek, her türlü katılaşmaya, akışların durdurulmasına ya da ölüme direnmektir.

Burada, felsefe yapmaya dair bir tutumla karşılaşırız. Her iki düşünürün de oluşun muğlaklığına kendini bıraktığı ve dünya karşısında deneyimlemek ve şaşırmakla yetindiği söylenebilir. "[...] *dünyaya şaşmak*, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak düşünmek yerine, dünyayı özneye içkin kılar."[55] Merleau-Ponty'ye göre yapılabilecek yegâne şey, dünyada bulunmaklığımızı ve deneyimimizin ne'liğini anlamaya çalışmaktır. O zaman öncelikle, her iki düşünürün de dünyayı bir deneyimler zinciri olarak algıladığını söylemek önemlidir. Nasıl ki Deleuze'ün felsefesi bir oluş felsefesidir, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi de bir oluş fenomenolojisidir.

55 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 18.

Kaynakça

Barbaras, Renaud, "Perception and Movement: The End of the Metaphysical Approach", Fred Evans ve Leonard Lawlor (ed.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* içinde, New York: State University of New York Press, 2000.

Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, London-New York: Routledge, 2008.

Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, çeviren Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çeviren T. Ilgaz, İstanbul: YKY, 2015.

Direk, Zeynep, *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Dupond, Pascal, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, çeviren Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Lawlor, Leonard, "The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty", *Continental Philosophy Review* 31, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 1998, ss. 15-35.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Yusuf Yıldırım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, çeviren Ahmet Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Reynolds, Jack ve Jon Roffe, "Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology", *Journal of British Society for Phenomenology*, Vol. 37, 2006, ss. 228-251.

Smith, Daniel W., *Saf İçkin Yaşam*, çeviren Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.

Şan, Emre (ed.), *Merleau-Ponty*, Fikir Mimarları 31, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Şan, Emre (ed.), *Cogito 88 – Merleau-Ponty*, İstanbul: YKY, 2017.

Wambacq, Judith, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, Ohio: Ohio University Press, 2017.

Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, çeviren Aziz U. Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Beden Fenomenolojisinden Başkalık Etiğine: Başka'lık Krizi

MÜGE TEPEYURT*

Abstract: This study puts the crisis of culture in Edmund Husserl's *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* and its examination as a phenomenological, ontological and ethical issue on the basis of the question of the Other at forefront. In this context, the philosophical views and thoughts of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty whose names have been regarded as identical with phenomenological method and tradition will be discussed.

In respect to provide a basis for an investigation of selfhood and subjectivity, this study will examine Merleau-Ponty's notion of *perceptual existence*. The aim of the study to examine the subject in focus thoroughly in a bidirectional line with the help of both phenomenology and ethics. An encounter with the Other on inter-bodyness implies presence and existence that reveals a critique based on Levinas's notion of alterity. While the work determines the problem of alterity fundamentally at the heart of selfhood-crisis, it also makes the problem and its assumptions questionable. However, the essence of the matter shifts from the investigation of selfhood to the ethics of alterity with the authentic and different interpretations of the mentioned philosophers. Human-subject cannot be identified as mere "rational man" on the ground of a rational epistemological level. Therefore, there is a need to understand this crisis by addressing the notions of selfhood, subject and subjectivity that will provide us a new comprehention of inter-subjectivity and inter-bodiness. In the end, Levinas's notion of Inter-subjectivity which will get clearly distinguished from Merleau-Ponty's, will help us to reconsider alter-ego through the concepts of Other and alterity.

Keywords: Perception, body, phenomenology, selfhood, subjectivity, inter-subjectivity, the other, ethics

* Doktora öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü. mugekocaboz.dogan@gmail.com

Bu makale, 21.08.2020 ve 23.08.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Dünyanın yapısı, dünyasız bir özne tarafından nesnelerin forma sokulması aracılığıyla belli imleme tarzlarına veya temsile dayalı kurulan bir yapı, içsel bir kurgu değildir. Aksine, tüm hakikat ve hakiki anlam, özne ile verili *dünya* arasındaki karşılaşmalarda üretilir. Merleau-Ponty ve özellikle geç dönem Husserl düşüncesinde yer alan dünyanın fenomenolojik yorumları büyük ölçüde benzerlik taşır. Dünya, basitçe bir nesneler toplamı olan bir entite değildir. Ancak, söz konusu "dünya" ile kurulan ilişkiye dair –gerek fenomenolojik gerekse ontik– ontolojik anlamda farklı varsayım ve tanımlamalarla beraber fenomenolojik geleneğin aşmaya çalıştığı Kartezyen geleneğin izlerini taşımaktan kaçınarak özne-dünya meselesine açıklık getirmek, hem dilsel hem de kuramsal olarak meseleyi daha da zor hale getirir. Solipsist bir düşüncenin çıkış noktası ego'dan dünyaya yükselen ya da dünyaya yönelen bir düşüncenin izlerini takip etmek yerine, çalışmanın birinci bölümünde belli ölçüde felsefelerine yer verilmiş olan filozofların ortak teması olarak *dünya* ve onun verililiğinden yola çıkmak, *algısal varoluş* ve *mevcudiyet* mefhumlarını açımlamak adına önemli bir adımdır. Bunun yanı sıra özne-dünya, ego-dünya gibi ikiliklerden kaçınmak suretiyle de Merleau-Ponty'nin *figür-zemin-beden* yapısından hareketle kendine yeni bir hareket noktası bulacak olan çalışma, ego'nun karşısında bir ilk *alter-ego* olarak beliren dünyaya yüklediğimiz anlamlar ve onun aşkınlığı üzerine yeniden düşünmeyi sağlamayı amaç edinmektedir. Gestaltçı *figür-zemin* yapısı çerçevesinde Merleau-Ponty, dünyanın deneyimini *algı*dan yola çıkarak bu yapı üzerinden ele alır. Bir algı deneyiminde algılanan nesne, bir *figür* olarak işaretlendiğinde onun algılandığı zemin algılanan dünyadır. Bu zemin, matematiksel ya da fiziki anlamların ötesinde fenomenal bir dünyayı ifade eder. Algısal deneyimde figür, basitçe bir nesne değildir. Algısal deneyimde figürün ötesinde, o algılanan nesnenin arkasında bir *ufuk/zemin* belirir ya da deneyim zaten böylesi bir olanaklar ufkunda gerçekleşir. Bu olanaklar ufkuyla algısal deneyimde nasıl karşılaşılır? Husserl'in algısal deneyiminde *ufuk*, bilinç ediminin bilinç nesnesine yönelmesiyle ortaya çıkan bir bilinç ufku iken, *noesis-noema* ilişkisinde ortaya çıkan ufuk ya da olanaklar ufku, algılanan nesnenin görsel anlamda bilinç içeriği

olarak temsilidir.[1] Algısal varoluş, bir yandan nesne ve dünyayla bir teması nitelerken, öte yandan bilinç edimlerinin içeriğini tayin eder. Nesnelere ya da şeylere dair anlam, bilginin *yaşam-dünyası*nın anlam evreninde açığa çıkması demektir. O halde, bilinç yaşantısından ve ufkundan beslenmesi anlamına gelir. *Figür-zemin* yapısından hareketle *yönelimsellik* teorisi, bilincin aşkın nesneye erişimidir. Biricik hakikat, bu minvalde bilincin nesneler karşısındaki mevcudiyetinde yakalanır. Husserl,[2] son dönem düşüncesinde yaşam-dünyasını, onu deneyimlemeyi direkt olarak dünyanın bilincinde olmak olarak tasvir ederken, bunu da ancak dünyanın ontik kesinliğinde mümkün görür.[3] Merleau-Ponty ise Husserlci anlamda yaşam-dünyasının kökenine dair arayışına *dünyada-var-olma*yı ilksel olarak bedenli *algısal varoluş*a yerleştirerek başlar. Her türlü *refleksif* analizden önce dünyayla bir temastır bu. Dolayısıyla dünyanın özüne dair bir araştırmada verili olmayı olgu düzeyinde aramak gerekir.[4] *Dünyada-varolma*, bir dünyaya sahip olma ya da bir dünyanın algısıyla ifade edilen şey, dünyaya dair bir nesnel bilinç değildir. Dünyanın nesnel bir ele alınışından önce dünyanın düşünüm-öncesi verililiğine gönderir. Bu düşünüm-öncesi verililik, dünyada-var-olanın bir refleksler toplamı olarak görülmesinin önüne geçer. Heidegger'in ontolojisi ise bu hususta dünyanın ontik-ontolojik anlamının fenomenolojik olarak dünya-dahilinde mevcut olan varolanın varlığını açığa çıkarmak suretiyle bir betimleme girişimi olarak okunabilir. Ancak, dünya dahilindeki varolanın ne ontik ne de varolanın varlığının ontolojik yorumu, dünya fenomeninin kendisine isabet etmez. Dünya, *Dasein*'ın, kendisi olarak yaşadığı bir *içinde-oluş* olarak, varoluşa dair ön-ontolojik bir anlama sahiptir. Dünyanın bu önceden varsayılı *eksistansiyal* belirlenim zemini, dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşabilme imkânını

1 D.W. Smith, *Husserl*, çeviren S. Beyazit, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017, s. 265.

2 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenlogy*, çeviren D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

3 a.g.e., s. 143.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki, 2016, s. 21.

verir.[5] Olgusal olarak değil ama olgusal olanın keşfinin, dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşmanın ontik koşulunun imkânını veren –*Dasein*'a has– *dünya-içinde-varolma* eksistansiyalitesidir. *İçinde-varolma*nın işaret ettiği şey mekânsal bir yer kaplama değil, *yaşamak*, *aşina olmak* anlamı taşır. Dolayısıyla, *Dasein*'ın dünyayla tüm temâsını, bağlarını, *bir şeye-yönelik-varlık* olmasını mümkün kılan budur.

Bir algı deneyimi söz konusu olduğunda Heidegger, bunu varolanın tam da kendisi olarak varolması diye ifade eder. Varolanın kendini kendiliği içinde göstermesini, keşfedilmiş olmaya açıklığı ve *Dasein*'ın reel varolana yönelik *keşfedici-varlık* olmasıyla mümkün bulur.[6] *Dasein*'ın varlığı ile Varlık konstitüsyonu *dünya-içinde-varolma*yı birbirine sıkı sıkıya bağlar ve varolanların mevcut olması ve algıda ne ise o olarak görünmesi, bir diğer ifadeyle varolanların olgusallığı, bu varlık anlayışından hareket etmeyi zorunlu kılar.[7] Oysa dünyaya aşina olma, eksistansiyal bir mesele olduğu denli fenomenal anlamda bir *algısal varoluş* meselesedir. Varolan şeylerin mevcudiyet imkânı, *Dasein* ile aynı varlık tarzına sahip olmamasına rağmen, *Dasein*'ın varlığına dayandırılırken; algısal varoluşta, şeylerin mevcudiyeti bizzat ilksel bir mevcudiyet alanı olarak bedende saklıdır. Merleau-Ponty, figür-zemin yapısının üstü kapalı bir üçüncü terimi olduğuna işaret ederek algısal varoluşa yeni bir anlam kazandırır.[8] Bu, Husserl'in düşüncesinden farklılaşan, figürün ötesine geçmeyi sağlayacak olan *beden* ve bedenin *algısal varoluş*u meselesidir. Algı artık, bedensel mekânın sunduğu bir ufuk olarak kavranır. Anlam verici edimin (yargı, kategorik algı) güvencesi olan gerçek olanla kurulan temasta algının bir zemin ve düşüncenin doğal ortamı ve alanı olduğu hatırlatılır. Merleau-Ponty için figür ve zemin aynı varlık cinsine aittir ve ancak bu sayede bakışın hareketiyle figürün ötesine geçilebilir.[9] Dolayısıyla, figür-ufuk

5 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren K. Ökten, İstanbul: Alfa, 2018, ss. 141-142.

6 a.g.e., s. 329.

7 a.g.e., s. 321

8 Maurice Merleau-Ponty, a.g.e., s. 150.

9 a.g.e., s. 152.

yapısı bedenli algısal varoluşta, bedenin motor becerileri (hareket, bakış) ile keşfedilir. Söz konusu algısal deneyimde anlaşılacağı üzere dünyaya yönelme, dünyaya açılma ya da kapanma algısal bir varoluşa sahip bedenle mümkündür. Peki *beden* ya da *bedensellik* bunu nasıl mümkün kılar?

Beden, klasik psikolojinin ona atfettiği şekliyle basit anlamda bir nesne değildir. Beden kendine has motor özellikleri ve bunun ötesinde perspektifleriyle kendini olumsal olarak sunar. Merleau-Ponty'yi beden ile algı mefhumlarını birlikte düşünmeye iten, kuşkusuz, *figür-zemin* yapısıdır. Ancak şimdi, figür-zemin yapısının yanında Merleau-Ponty'nin üçüncü ayak olarak saydığı bedenin algı ve algısal varoluştaki önemini açıklığa kavuşturmak çalışmanın gidişatı için elzemdir. Algılanan dünyada şeylerin mevcudiyeti ya da namevcudiyeti, ilksel mevcudiyet alanı olarak bedenin sahip olduğu algı alanında saklıdır. Daha önce de algıyı ele alırken ifade edildiği gibi algısal deneyim sırasında içerikler, çağrışım yoluyla birbirlerine tesadüfen bağlanmaz. Bunu mümkün kılan şey, bedenin zamansal, mekânsal ve duyulararası birliğidir. Beden, motor becerilere sahip ve aynı zamanda duyulararası bir dünyadaki duruşu imler; bu sayededir ki, *algısal sentez* bir algı deneyimi olarak –klasik *refleksif* yaklaşımın ötesinde– duyulararası birliğe, yani nesnenin birliğinin sağlanabilmesi için duyumlara ihtiyaç duyar. Algı sentezi, bedenin dolayımında duyusal deneyimleri tek bir dünyada birleştirdiği içindir ki, nesnenin birliği kurulabilir.[10]

Bedenin bir şeye yönelmesinin de berisinde bedenin kendi algısı ile dünyayla kurduğu temas söz konusu olduğunda, olgusal zorunluluğun bedenin ilksel bir aşinalığını varsayması özel olarak fenomenal bedenin bir nesne olarak kavranmasını zorlaştırır. Fenomenal düzendeki beden anlayışı nesnel bir beden anlayışı değildir. *Bedensel şema*, bedenin kendi algısını ve beraberinde bedenin duyulararası dünyadaki duruşunu kapsar. Bu duruş, önünde varlıkların, figürlerin, noktaların belirebilmesine imkân veren bedensel mekândır. Ve bedenin onlara doğru olması ve dünyada varolmasıyla mümkündür. Bu şu

10 a.g.e., s. 302.

anlama gelir; beden bir şeye yönelmeden önce dünyaya yönelik bir bakış açısı ve ilksel düşünüm-öncesi bir dünyaya yönelme halidir. Bu doğrultuda, görme ve hareket nesnelerle ilişki kurmanın özgül bir tarzı olarak bedenin motor becerileridir. Bu motor beceri, ilk andan itibaren *yönelimselliktir*; algısal varoluşun hareketi olarak dünyanın duyulararası birliğine yönlendirir.[11] Bedenin yönelimselliği henüz bir şeye yönelmeden önce dünyaya yönelme hali olarak düşünülmelidir. Bu ilksel yönelme hali, bedenin mekânsallığında ve perspektif sahibi yapısıyla, olgusal olarak bir figüre yönelmeyi ve onun ufkuna açılmayı mümkün kılar.

Dünyanın düşünüm-öncesi verili oluşu ve bedenin dünya ile kurduğu temas Merleau-Ponty'yi böylesi *pre-reflektif* bir yönelimselliğe, Husserl terminolojisindeki karşılığı olan *işleyen yönelimselliğe* gönderir. Temelde yönelimsellik, anlamanın ya da fenomenolojik anlamda kavramanın toplam bir yönelimi ve bunun sunduğu varolma tarzıdır. Merleau-Ponty'ye göre ancak bu şartlarda "bilincin, beden aracılığıyla şeye doğru varlık" olduğunu söylemek mümkün olabilir.[12] Bu bir anlamda Descartes'çı ruhun ve bedenin bir aradalığını dışlar. Çünkü yönelimsellik, bedenden soyutlanmış bir zihnin yönelimselliği olarak ifade bulamaz; bunun ötesinde beden ile zihnin birbirleriyle nasıl sarmaş dolaş olduğunu açık eder.[13] Bilinç sahibi olmak, bir deneyimin öznesi olmak bu minvalde dünyayla, bedenle, başkalarıyla içsel bir iletişim kurmak, onlarla birlikte olmaktır.[14] Husserl'in yönelimsellik teorisi, ben'in dışındaki bir varlığa yönelmesi anlamında varlığın önünde olmayı niteler. Bedenli algısal varoluş, varlıkla temas hususunda daha ilksel ve kökensel bir yönelimselliğe işaret ederken; Husserl'in teorisinin yeniden ele alınışına ve köklendirilişine imkân verir. Levinas da –Merleau-Ponty'ci manada bir yönelimselliğin– Descartes'çı terminolojiye karşı hem pratik, hem teorik koşulları

11 a.g.e., s. 199.

12 a.g.e., s. 200.

13 Martina Reuter, "Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality", *Synthese*, Vol. 118, No.1, 1999, s. 72.

14 Maurice Merleau-Ponty, a.g.e., s. 145.

kuşatan bir sarmalanma olarak, âdeta düşüncenin bedenlenmesi gibi, *res extensa* ile *res cogitans* arasındaki bir sentezi önceliediğini ifade ederken, benzer bir noktaya parmak basar.[15] Sonuç olarak, bedenin yönelimselliği varoluşun hareketini verirken, bilinci "düşünüyorum"un egemenliği altından kurtarır ve dünyaya gönderir. Dünya bize bedenin yönelimselliği ve algısal varoluşu dolayımıyla bir dünya ufku açar.

Algısal varoluş, bilincin saf bir kendi-için olamayacağını gösterdiği ve kendi içinde bir muğlaklık olduğu için kökenseldir. Duyum, bir *birlikte var-oluş* verir. Duyulur olanda belli bir varoluş tarzının imkânları içerilir ve bu bir dış varlıkla ilişkilenmeyi mümkün kılar. Duyum, nesneye kurucu bir bilinç edimi gibi yaklaşmaz, her seferinde yeniden bir kurmadır ve hep bir şeyi hedefleyip ona yönelir. Duyum yoluyla varlığın tek bir perspektifiyle tanışıklığımızda onun ötesinde farklı perspektiflerin olduğu bir ufuk olduğunu da keşfederiz. Duyum mekânsaldır, varlıkla bir ilk temas olarak duyulur olanda işaret edilen bir varoluş biçimiyle birlikte-varoluş ortamı yaratır. Tüm bu duyusal deneyimleri tek bir dünyada birleştiren algısal sentez, bunu iki gözle görmenin tek bir nesneyi yakalaması gibi yapar.[16] Bu sentezi gerçekleştiren, fenomenal bedendir. Algısal sentez, bedensel şemanın birliğinin güvencesiyle gerçekleşir ve nihayetinde algısal sentezi entelektüel bir sentez olmaktan kurtaran da budur. Algısal sentez, bizzat bu dünyadan kaynaklanır, düşünen bir öznenin edimi değildir. Algısal varoluşun kökeni ise tam da algının içkinliğin ve aşkınlığın muğlak bir alanını yaratmasındadır. Algısal varoluşun bu ikili kategoriyi bulanıklaştırdığını Merleau-Ponty, "Algılanan algılayan yabancı olmadığından içkinlik; her zaman edimsel olarak verili olanın bir ötesini barındırdığı için ise aşkınlık," ifadesinde açıklığa kavuşturur.[17] Bu, bedenli algısal varoluşun dünyaya ve olası ufuklara aşinalığında keşfedilir. Heidegger'in eksistansiyal anlamda *Dasein*'ın dünyada-varolmasını

15 Emmanuel Levinas'tan aktaran Martina Reuter, a.g.m., s. 72.

16 Maurice Merleau-Ponty, a.g.e., s. 314.

17 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Y. Yıldırım, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017, s. 53.

bir aşinalık ve kategorik olmayan bir *ikamet etme* olarak tasavvur etmesi ve bunu tüm varlık soruşturmasının merkezine yerleştirmesi de onun, geleneksel ontolojinin kalıplarından uzaklaşmaya yönelik hamlesini gösterir. Bu varoluş, dünyanın mutlak varlığından da evvel bir temeli ve dayanağı ifade eder. Levinas, bu düşüncenin, bedeni, bilincin mutlak bir vuku buluşu olarak yorumlar. Beden bir "şey", nesne değildir, fakat bedenin varlığı olgular düzenine aittir ve bir durumu imler. Mekâna yerleştirilmemiş, konumlanmamış bir beden tasviri bedenin dışsal deneyimini imkânsız kılar. Beden, içsel duyumların kaynağı olarak düşünüldüğünde duyusal bilginin kaynağı haline gelir. Bu bedene sahiplik bağı nihayetinde birtakım deneyim ve zihinsel edim öğelerine ayrılır. Geriye maddi bir beden kalır. Levinas, bedenin böyle kavranıp kavranamayacağını sorar ve sonrasında, "Ben yalnızca bedene sahip değilim, ben bedenim de," diyerek beden ile varoluş ilişkisini açık eder.[18]

Levinas'ın düşüncesinin seyri, Merleau-Ponty'den pek çok bakımdan ayrılıyor olmasına rağmen bedenle ilişkiye dair önemli bir husus olarak, beden ile ben arasındaki ilişkinin temelde ben ile başka arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu hatırlatır.[19] Bu, düalist bir ayrımın ötesinde varoluşa sahip ben'in başkasında mesken tutmasının bir yolunun bedenden geçtiği için böyledir. Bedeni varlıkla ilişkilenmenin bir yolu olarak görmekle beraber Merleau-Ponty, bunu olumlayarak algısal varoluşla okur, Levinas ise varlıkla ilişkiyi olumsuzlayarak ontolojiyi bertaraf etmeye çabalar. Algısal varoluşun muğlaklığı, dokunan-dokunulan ilişkisinde olduğu gibi, başkasının algılanmasında kendi öznelliğini bir başkasınınkinden ayıracak olan mesafeyi koruyarak yönelimlerimle aşmamı sağlar. Bu, ego-merkezli bedenin, öznelliğinden çıkarak nesnel bedene dönüşmesi gibi değil, aksine, "başka" bir dünyaya, "başka" bir mevcudiyete ve öznelliğe açılma olarak kavranmalıdır.

18 Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, çeviren A. Lingis, Pennyslvania: Duquesne University Press, 2001, s. 72.

19 Lawrence Hass, "Elemental Alterity: Levinas and Merleau-Ponty", G. Weiss (ed.), *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty* içinde, New York: State University of New York Press, 2008, s. 36.

Dokunan-dokunulan örneğinde olduğu gibi duyumların *tersine-çevrilebilirliği* ile birbirine sarmalanmış iki elin dokunan ve dokunulan olarak gidip geldikleri *belirsizlik/muğlaklık* algı alanında yakalanır. Öznelerarası alan, bu örnek üzerinden düşünüldüğünde daha en başından algısal varoluşta temellenmiş olduğu; mevcut olmada, şimdide yakalanan varlık ile temasa has olduğu için başkalarıyla karşılaşmanın ilksel fenomenal alanıdır. Başka bir ben'in varlığı, buradan yola çıkarak anlaşıldığında ancak ben'in dışında başka bir ben'in gerçek varlığı olumlanır.

Beden ve *dünya* mefhumları göz önünde bulundurularak başkasıyla ilişkinin ne menem bir şey olduğuna dair bir irdeleme, bu ilişki tarzını totalize eden ve idealist bir yaklaşımdan uzak bir perspektifle ele alınmasına dair bir zorluğu da beraberinde getirir. Algılanan dünya, ben ile ben-olmayan bir ben'in karşılaşma zemini, bir diğer ifadeyle *başka*nın olanağına cevap veren ilk yerdir. İnsan dünyasının verili kökleri, bu algılanan dünyaya dayanır. Dolayısıyla, bu zemin, başkasının deneyimini ve öznelerarasılığı anlamlandırmak için büyük ölçüde rehberlik eder. Bu düşünce kapsamında; Merleau-Ponty *başka*nın deneyiminin analizi için dünyanın verili oluşuna ve bunun analizine başvurur. *Dünya-içinde-olma* mefhumunun anlamı *başka*nın deneyimi ve başkasının algısıyla yakalanır ya da tam tersi de geçerlidir. Bu dünyada görünüşe gelen şeyler, bir deneyimin kendi ufku içinde ele alınmadığında, *başka*nın görünüşte kendisini sunması gerektiği ve bu duyulur görünüş olmaksızın yaşayan deneyimimizi tasarlayamayacağımız düşünülür. Oysa başka ile ilişki öylece dolaysız ve başka da duyulur içerikte içerilen bir şey değildir.[20] Görünüşte kendini veren bir şey olarak değil, onun verililiğine aşkın bir şeydir başkasının deneyimi. Barbaras'a göre ise aşkın olan bu başkasının deneyimi ile başkasının olgusal mevcudiyeti örtüşmez.[21] Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde dokunmanın *tersine-çevrilebilir* ilişkisini ele alırken; *The Visible and the Invisible*'da bu odak, görme duyusu üzerine

20 Renaud Barbaras, "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisi çeviren G. Tomak, *Cogito* 88, 2017, s. 52.

21 a.g.m., s. 55.

kayar. *Gören-görülen* ikiliğinin ve bu ikilik arasındaki tersine-çevrilebilirliğin yerine *görme-görünür* (*seeing-visible*) ikiliğinin tersine-çevrilebilirliği geçer. Bu eksen kaymasına sebep olabilecek önemli bir varsayım, değişimi görülen bedenin görünür bedeni dışladığına işaret eder. Görünür beden, bir şey olarak tam bir görüntüde içerilemez; görülmede, görülen bedende bir karşılıklılık söz konusudur. Bunun en önemli sebeplerinden biri, algının artık görüşte ve dokunmada oluşmuş biricik alan olarak yeni anlamını kazanmış olmasıdır. Dolayısıyla bu, tek plan ya da tek bir perspektifin terk edilmesine ve kişinin merkezsizleşmesine yol açar. Dokunma duyusuna ait karşılıklı, çifte duyum ve görme-görünürlük arasındaki tersine-çevrilebilirlik ile başkasının bedenli deneyimi arasında belirgin bir analoji vardır. *Ten* vasıtasıyla görünürlük, ben'inkinden çok, başkasının görüşüne (*vision*) açılmayı sağlar.[22] Merleau-Ponty'nin notları takip edildiğinde, özellikle Sartre'cı "Ötekinin görünürü benim görünmezimdir: Benim görünürüm ötekinin görünmezidir" formülüne karşı çıkışında *görünür*ün mahiyetini anlamak ve *ten*, *kesişme* gibi ana kavramlar ile *görünür*ü aynı düzlemde tutmak kolaylaşır. Bu karşı çıkışı şöyle ele alır: "Görünmez, sadece görünür olmayan değildir. Başkası tarafından görünen, benim tarafımdan görünmez olabilir ya da onunki kadar görünür olmayabilir. Bu görünür'ün arkasındaki görünürlülük olasılığı, bir aralık, bir boşluk yaratır."[23]

Bu aralık, Merleau-Ponty'nin, boşluk ya da mesafe olarak ifade bulabilecek *kesişme* (*chiasm*) kavramı ile karşılanır. Çünkü bu görünürlüğün ihtimali, ötekinin dünyasının ya da ötekinin görünürünün ben'in görünürü ya da görünmezi ile bire bir örtüşmediğini; yalnızca bu kesişimde karşılıklı olarak birbirilerine katılabildiklerini; dahası bu kesişmede ben'lerin başkası için yaratmış oldukları olası görünürün yıkıldığını açık eder. Bir diğer ifadeyle başkası ben'in başka bir ben olarak kendisini kurmasına izin vermez. Ben'in bakışı, ışığı ve algısal alanı anlamlandıran bir "yapabilirlik" kapasitesidir

22 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çeviren A. Lin Evanston: Northwestern University Press, 1968, s. 143.

23 a.g.e., s. 216.

ve başkası ile kesişmeye bir anlam verir. Bu, ötekinin bakışında da kendi perspektifi doğrultusunda böyledir. Beden, başkası ile bir ortak varoluşu paylaştığı gibi hem gören hem de görünür olduğu için, gören beden başkasını temellendiren ya da başkasını haber verendir.[24] Buradan yola çıkıldığında, benim bakışım sayesinde tenin anonimliğinde her bireyin bir başkasını ve paylaşılan dünyayı nasıl deneyimlediklerine şahit olurum. Merleau-Ponty *kesişme* boyutunda ters-yüz edilebilir olarak *kendilik*lerin farklılıklarının bir birlik ve anonim varoluşun içinde ne ise o oldukları gibi varlıklarını sürdürebildiğini ifade eder.[25] Mevcudiyet alanından yükselen, bir ayağı hep orada olan, daha doğrusu, yaşamın içinde onu yaşayarak daima *yaşam-dünyası* ile bağını doğrulayan ve olumlayan bir varlık keşfedilir. Levinas, bu konumun aksine, hatta bu konumun dışında kalarak varoluşu, tersine, bir dünyasızlaştırma ve varlıktan çıkma olarak ileri sürer. Onun *kişisiz*, *anonim* varoluşu (*Il y a*) genel bir olma hali –dışsal ya da içsel herhangi bir dünyadan hareket etmeksizin bir olma hali– olarak tanımlanabilir.[26] Merleau-Ponty perspektifinde mevcudiyet, bu zeminde varlıkla karşılaşma imkânını vermesi yoluyla öznelliğin ortaya çıkmasını sağlarken, özgürce perspektiflerin aktığı, birlikte varoluş zemini olan bir öznelerarasılık sferine de işaret eder. Ben'in bir ayağının hep varoluşunda olduğunu vurgularken Levinas, bir *kendilik* inşası (hipostaz) için ego'yu yalnızlaştırır. Levinas için *kendilik* ve *öznellik* inşası bu minvalde Merleau-Ponty düşüncesinin aksi yönünde, varlığı aşmak suretiyle dünyasızlaşma, *hipostaz*dır. Merleau-Ponty için *var*, dünya-içinde-varlığı ve mevcudiyeti imlerken, Levinas bunu tersine çevirir. "*Il y a*", ilksel bir varlık figürü olan *var*, varolanın olmadığı ve hatta hiçliğin olmadığı bir durumu ifade eder.[27] *Öznellik*, Merleau-Ponty'ci öznelliğin aksine, öznenin kendine mesafesizliği ve yalnızlığıdır. İnsan, dünyada her günkülüğünde kendine karşı bir

24 Maurice Merleau-Ponty, "Görünür ile Görünmez Notlar", çeviren Ahmet Soysal, *Merleau-Ponty*, Emre Şan (ed.), İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 322.

25 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and Invisible*, s. 262.

26 Emmanuel Levinas, a.g.e., s. 57.

27 Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul: İthaki, 2011, 58.

mesafe almaya çalışır, kendinden çıkmanın imkânını kovalar. Levinas, dünyada nesnelerle ilişkilenmenin bu mesafelenmeyi mümkün kılıp kılmadığını, aşkınlığın bu dünyada tesis edilip edilemeyeceğini sorar. Öncelikle dünya, *var*ın askıya alınması anlamına gelir. Ve bu dünyada nesneyle ilişkilenme, bilme de dahil olmak üzere, haz ve bunlarda bir varoluş tarzıdır (*way of being*). Dünyada olmak da şeylerle haşır neşir olmak ve dolaysızca somut şeye yönelimdir. Dünyada mümkün hale gelen yönelim, hem bir ilişkiye hem de bir mesafeye işaret eder. Ancak, bu mesafelenme egolojik sferi aşmaya yeterli gelmez. Duyulur, kavranılabilir, görünürü açığa çıkaran *ışık*, Levinas için tüm fenomenlerin fenomenolojik önkoşuludur.[28] Bu fenomenolojik yorum, ışığın bir içselliğe verilmek üzere görünür kıldığı duyulur şeyi, öznenin mülkiyeti altına sokar. Dünya, ego'nun kendiliğini aşamadığı bir yer olduğundan başkanın başkalığına da orada yer yoktur. Levinas, *Totality and Infinity*'de başkası ile ilişkinin duyulurdaki deneyimin aşkınlığından tamamen farklı bir aşkınlık boyutu olduğunu ve bu aşkınlığın da göreli ve egoist olmadığını vurgular.[29] O, başkasının başkalığını ve aşkınlığını bu dünyada yakalanamaz bulurken; varlığın ötesine, Merleau-Ponty ise başkasının aşkınlığı dünyanın aşkınlığına paralel olduğu için tam da öznelerarasılığa ve varlıkla temasa gönderir. Richard Kearney ile bir söyleşisinde mevcudiyet ontolojisine karşı önerdiği şey; "İnsanlararası olan bir ara-yer; fenomenolojik kavranırlık olarak 'dünyadan' olan ile etik sorumluluk olarak 'bu dünyadan olmayan'ın yan yana olduğu çifte bir eksendir."[30]

Levinas'a göre başkasını tema olmaktan çıkaran da *karşılıklılık* esasına dayanan öznelerarasılığa karşı, bu kavramanın, kuşatmanın reddedilişidir. Çünkü başkası sonsuzca aşkındır ve yabancıdır ben'e. Başkasının aşkın *yüz*ü de ben'in varoluşu ve dünyayla bağını koparması için başkasının çağrısıdır.

28 Emmanuel Levinas, a.g.e., ss. 74-75.

29 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çeviren A. Lingis, Boston: Kluwer Boston Inc., 1979, s. 193.

30 Richard Kearney, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe", *Levinas* içinde, çeviren Ö. Gözel, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 44.

Yüz, hâlâ şeylerin arasında bir şey olmakla birlikte onu sınırlayan formu aşandır. Ancak yine de tüm duyusal olanın, kavranabilir olanın, ifadenin içindedir. *Yüz*, ben ile konuşan, onu ilişkilenmeye davet edendir.[31] Farktan yükselen dil ve konuşma aşkın olanla ilişkilenmektir. Bu, başkasının mevcudiyeti üzerinden yükselir ve onu aşar. Bir diğer ifadeyle, olmaktan kaçınarak başkasıyla muhatap olmaktır. Konuşmanın, diyaloğun farktan yükselmesi demek şu anlama gelir; ben'in başkasına, muhatabı olarak yüklediği anlamların başkası tarafından reddedilişi. Oysa *birlikte-varoluş*un *karşılıklılık* esası bu farkı tanımaz, onu örter. Etik ilişkide ise başkasının başkalığının korunmasının sebeplerinden biri, konuşmanın bir bilinç hali olmayıp ben'in izini taşımamasıdır. Bunun aksine, ben'i mesele haline getirmesidir.[32] Başkası ile ilişkide, konuşma, yalnızca ben'i mesele etmez, aynı zamanda başkasına karşı sorumluluk için başkasının ben'e bir çağrısıdır da.[33] Yüzün *epifanis*i, mutlak bir yabancı olan başkasının ben'e algısal düzlemde bakışından önce ben'in sorumluluğu olarak gelir. Bu da bir birlik olgusunun oluşmasına ortam hazırlar.[34] Yaşam dünyasıyla ilişkimizi tanımlayan, şeylerle, başka insanlarla ilişkilenmelerimiz, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik kavrayışında olduğu gibi, beden dolayımıyla dile gelir elbette; ancak, bedenli-öznenin dilsel ifadesi ego-merkezli ben statüsünde yer alır. Bunun sebebi, ben'in kendi mevcudiyetine bağlılığında, kendi varlığını her şeyin üzerinde tutmasında ve bunun da her türlü bilinç edimini öncelemesinde yatar. Ben-olmayanın indirgenemez farkı, hem fenomenoloji hem de ontoloji cephesinde varlığı ve onun bilinçle ilişkisini ele alma tarzıyla bir aynılık rejiminin içerisinde yer alır. Husserl'in ilk olarak *Crisis*'de açığa çıkardığı Avrupa kültürünün krizinin kaynağını Levinas, bu aynının hüküm sürdüğü tüm düşünce sistemlerinde bulur. Bu krizi aşmanın imkânı ise aynılığı ve farklılığı uzlaştıran bu totalitarizmin aşılmasında yatar. Kuşkusuz, bu indirgenemez fark, karşılıklılık prensibine dayalı simetrik bir

31 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, ss. 197-198.

32 a.g.e., s. 195.

33 a.g.e., s. 213.

34 a.g.e., s. 214.

öznelerarasılık sferinin aksine, ben ve ben-olmayan'ın asimetrik ilişkisinde yakalanır. Kesişme boyutunda keşfedilemeyen şey, tende ben ve başkasının kesişmesinde ortaya çıkan artakalandır. Levinas, fenomenal dünyayı sessizlikle betimlerken, başkası bu bedenli fenomenal varoluşun sessiz dünyasına sözü getirendir. Anlamın temeline bu fenomenalliği yerleştirmek, esasında anlama ben sahipliğinde olumsuz bir içerik yükler. Çünkü başkasının ben'e kendini dolaysızca takdimi olan ifade yoluyla fenomenal dünyanın aşılması ben'in içsel varoluşunu, ego sferini aşmasıyla olur.[35] Levinas'ın bu argümanı, Merleau-Ponty'nin *figür-zemin* yapısında temellendirdiği fenomenal anlam ufkunun, anlamın ben sahipliği olarak okunmasını elverişli kılar.

35 Özkan Gözel, a.g.e., s. 195.

Kaynakça

Barbaras, Renaud, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, çeviren T. Toadvine ve L. Lawlor, Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Barbaras, Renaud, "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", çeviren G. Tomak, *Cogito* 88, 2017, ss. 154-192.

Gözel, Özkan, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul: İthaki, 2011.

Hass, Lawrence, "Elemental Alterity: Levinas and Merleau-Ponty", G. Weiss (ed.), *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty* içinde, New York: State University of New York Press, 2008.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren K. Ökten, İstanbul: Alfa, 2018.

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenlogy*, çeviren D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Kearney, Richard, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe", *Levinas* içinde, çeviren Ö. Gözel, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çeviren A. Lingis, Boston: Kluwer Boston Inc., 1979.

Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, çeviren A. Lingis, Pennyslvania: Duquesne University Press, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, çeviren A. Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, "Görünür ile Görünmez Notlar", çeviren Ahmet Soysal, *Merleau-Ponty*, Emre Şan (ed.), İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çeviren Y. Yıldırım, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017.

Reuter, Martina, "Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality", *Synthese*, Vol. 118, No.1, 1999, ss. 69-88.

Smith, D.W., *Husserl*, çeviren S. Beyazit, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017.

Yazım Yönergesi

Phainomena, Ocak, Mayıs, Eylül aylarında olmak üzere yılda üç kez yayımlanan hakemli, akademik bir felsefe dergisidir. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Phainomena'da çeviri makalelere de yer verilecektir. Çevirisi yapılacak makale eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayın izni alınmış olmalıdır.

Dergiye gönderilecek yazılarda Türkçe ve İngilizce başlık ve özet bulunmalıdır. Buna ilaveten, yazılarda ayrıca, konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır.

Yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve çift aralıklı olarak sağdan, soldan, üstten ve alttan 3'er cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Dipnotlar ilgili sayfanın altında, yazıda kullanılan kaynaklar ise makale sonunda alfabetik sırayla kaynakça listesi olarak verilmiş olmalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar
phainomena.contact@gmail.com
adresine iletilmelidir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Phainomena* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından yazılar hakemlere isimsiz olarak gönderilir. Yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.

Dipnotlarda Kaynak Gösterme Biçimi

I. Kitap

Tek Yazar

Donald O. Hebb, *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949, s. 49.

İki ya da daha fazla yazar

Richard W. Wrangham ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996, s. 65.

Derleme, çeviri, toplu eser ya da süreli yayın

Eric Kandel, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001, ss. 3-4.

Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çeviren Berkay Ersöz, Alfa Yayınları, 2012. s. 41.

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Haz. Anthony D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974.

Kitap içinde bölüm

Joseph Levine, "On Leaving Out What It's Like", Martin Davies ve Glyn Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

II. Dergide Makale

Basılı dergide makale

Paul M. Churchland, "Some Reductive Strategies in Cognitive Neuroscience", *Mind* 95, 1986, s. 279.

Gazete ya da popüler yayınlarda yayımlanmış makale

Janet Guyon, "The Coming Storm Over a Cancer Vaccine", *Fortune*, 31.10.2005, s. 123.

III. Diğer Biçimler

Tez ya da bilimsel inceleme

Roger Arriew, "Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony", PhD Thesis, Illinois: Graduate College of the University of Illinois, 1976.

Web sayfası

Alec Walen, "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/, 2016, (erişim: 31.01.2019).

Kaynakça Biçimi

Hebb, Donald O., *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949.

Wrangham, Richard W. ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996.

Kandel, Eric, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001.

Levine, Joseph, "On Leaving Out What It's Like", M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

Feyerabend, Paul K., "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics* 17, 1963, ss. 49-66.

O'Connor, Tim, "Free will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/, 2014, (erişim: 20.05.2019).

Phainomena

Yıl: 1 | Sayı: 3 | Eylül - Aralık 2020 | ISSN 2687-4865

Maurice Merleau-Ponty

Bu sayıda...

Mariana Larison Yönelimsel Kendi ve Metamorfozları: Bir Problemin Kısa Tarihi

İlke Şahin Haptik Kavramının Merleau-Ponty Felsefesi ile Yeniden Tanımlanması

Emmanuel Alloa Bir Deneyim Geçirme

Cansu Öcel Merleau-Ponty'den Deleuze'e Temsile Direnişin Olanakları: Ten ve İçkinlik Düzlemi

Müge Tepeyurt Beden Fenomenolojisinden Başkalık Etiğine: Başka'lık Krizi

ISSN 2687-4865

03

9 772687 486507

35 TL

KDV'den muaftır.